



١٥٤

محمود أمين العالم

مفاهيم وقضايا اشكالية



دار الثقافة الجديدة

مفاهيم
وقضايا إشكالية

* مفاهيم - .
وتضاهيا إشكالية
محمود أمين العالم
الطبعة الأولى
١٩٨٩

الناشر :
دار الثقافة الجديدة
٣٢ ش صبرى أبو علم
القاهرة / ت : ٣٩٢٢٨٨٠

غلاف : محمد عزام

محمود أمين العالم

مفاهيم وقضايا إشكالية

دار الثقافة الجديدة

عشر نقلات متواضعة فى ملكوت التنقل ..

النقلة الأولى :

أتذكر دائما هذه الحكاية الصغيرة .

طائفة من الأصقاء ، تزور أديا الحليزيا يقيم فى لندن ، فتجده محاطا بحقائب كبيرة تؤذن برحلة طويلة بعيدة . فتسأله : إلى أين ؟ ويجب : أنا ذاهب إلى لندن .

وأتساءل : هل من الضرورى أن يخرج المرء من " لندن " ليتمكن مسن أن يتواجد قبيها ؟ أبصح إذن هذا الشكل القياسى : أنا أنتقل من أ ، إذن فأنا فى قلب أ " ؟ نعم يصح ... لأن الألفة تعنى الغلة فى أغلب الأحيان !

وهل يخرج المرء من " لندن " وهو مقيم فيها ؟ نعم .. يخرج منها بالاعتراپ أو بالرفض النفسى أو بالتهميش الاجتماعى ، أو بالجنون أو بالشوة ، أو بالتجاوز العقلى والعاطفى ، أو بإبداع " لندن " الحقيقية ، فى قلب " لندن - الواقع " ، وعلى رغبتها ، وفوق أنقاضها ..

أنا أنتقل إذن فأنا موجود

أنا أنتقل إذن فأنا حر

أنا أنتقل إذن فأنا مبدع

أنا أنتقل إذن

النقلة الثانية :

أتذكر : وقفة طويلة أمام حائط معتم " كل المساجين وشهُمٌ للحيط " . أمر قطعى ملزم ! هل من سبيل لعبور هذا الحائط وتجاوزه ؟ نعم .. سبيل واحد . إلغاؤه . كيف ؟ البعض فقد الوعى ، آخرون إنهاروا جسمانيا أو نفسيا ، وآخرون صنعوا نافذة ، خرجوا منها إلى ذكرياتهم ، إلى المتخيل ..

* نشرت هذا المرضوع بالفرنسية عام ١٩٨٣ فى إطار مجرمة أخرى من الموضوعات السيكلوجية حول " النقلة " فى دلالاتها وإمادها المختلفة ووجدته يصلح مدخلا لنقالات هذا الكتاب . قمت بترجسته مع إدخال بعض التعديلات

التجربة ذاتها فى زنزانة ضيقة ، خائفة . رحلة الخيال المحرر . إلغاء الزنزانة بضوء فكرة ، قصيدة ، أغنية ، حلم ، بشحن الحواس ، بمتابعة تغيرات الأيام والليالى بخطوط وكلمات محفورة تتابع ، وتحصى التجدد والتغير عبر الحوائط الصماء الجامدة ! ألم تفعل شهرزاد الأمر نفسه ؟ فتحت فى حائط شهرزاد نافذة تطل به على عالم مختلف ، وتنتقل به من الثابت إلى المتحرك ، من المطلق إلى النسبى ، من الأثنا إلى الآخرين ، من الواحد إلى المتعدد ...

بهذا عرف شهریار طريقا من طرق الحرية !

النقلة الثالثة :

على أن هناك طريقا آخر : من المتحرك إلى الثابت من النسبى إلى المطلق .

من المحسوس إلى المجرد كانت رحلة حى بين يقظان ، ومن الجزئى إلى الكلى كانت رحلة ابن عربى ، ومن الأثنا وحدى إلى الأثنا الكلى كانت رحلة الحلاج .

وفى كتاب " المواقف " للنفرى تتوقف الحركة ، ولاتتوقف النقلة . يقول النفرى فى موقف التقرير : وقال لى إذا خرجت عن الحرف خرجت عن الأسماء ، وإذا خرجت عن الأسماء خرجت عن المسميات وإذا خرجت عن المسميات خرجت عن كل ما بدا وإذا خرجت عن كل ما بدا ، قلت فسمعت ودعوت فأجبت .

النقلة الرابعة :

هكذا قال النفرى أيضا فى " موقف من أنت ومن أنا " : فقال لى أهرب ، فقلت إلى أين ؟ فقال فع فى الظلمة ، فوقعت فى الظلمة فأبصرت نفسى . ألهمنا فقأ أوديب عينيه ؟ هل الظلمة نفى للآخر ، أم هى رؤية للآخر عبر رؤية للذات أشد وضوحا ؟

النقلة الخامسة :

على أن أبا العلاء المعرى لم يبقأ عينيه بإرادته ، ولم يسقط فى الظلمة ، وإنما راح فى محبسية يحارب الظلم والظلام السائدين فى عصره . وفى محبسية قام بأشجع تنقلاته ونقلاته العقلية والشعرية ، وخاصة تلك التى راح يخوض بها غمرات الجحيم والفردوس .

كانت اللغة هى حبيبته يباريس التى راح يكتشفها ويبدعها فى آن . لم تكن اللغة عنده مجرد وسيلة للتواصل ، بل كانت فى ذاتها قيمة إبداعية ، نقلة ضوئية بين المحسوس والمجرد ، بين المبنى والمعنى بين المحدود واللامحدود . ماهى الاستعارة ، إن لم تكن هذه النقلة بين الأشياء والمعانى ، وبين معانى الأشياء ، ومعانى المعانى ؟ وكانت اللغة عند المعرى سلاحا استعاريا للرخص ، للتمرد على ما يلزم ، للخروج على ما هو سائد مفروض ، ولولوج طريق الحقيقة والحرية والإبداع الذى توهجت معاملة فى محبسيه ..

الثقله السادمسه :

ما أكثر ما نخلط بين الإيديولوجية والحقيقة . هل الأرض مركز الكون ؟ أم الشمس ؟ ما أطول المسافة الإيديولوجية وأقساها التي قطعناها للوصول إلى إجابة أقرب إلى الحقيقة . قال أرسطو إن كل شئ يتحرك نحو مكانه " الطبيعى " فها هو هذا " الطبيعى " ؟ وما الذى جعله " طبيعىا " ؟ " الطبيعى " المزعوم علاقة ثابتة ، محددة سلفا ، بمعيار ثابت ، ومحدد سلفا كذلك ! المكان " الطبيعى " عند أرسطو هو الإيديولوجية السائدة فى عصره . الإله الارسطى هو المحرك لكل السماوات . ولكنه محرك لا يتحرك فكيف يحرك السماوات ؟ يحركها بالعشق ، تماما مثل عبيد المجتمع اليونانى الذين ينتقلون بالولاء والطاعة نحو أسيادهم . إنها ثقله غائبة ومشروطة بهذا " الطبيعى " المزعوم ، المكان ، الطبقة ، السلطة ، التقاليد ، المطلق .

مادام هناك مفهوم مطلق ، أقتوم مطلق قيمة ، مطلقة ، نسق ثابت مطلق ، مقدس ، فليس ثمة ثقله أو تثقل .

مادام هناك مكان " طبيعى " سلفا ، فليس ثمة حركة ، ليس ثمة حرية ، ليس ثمة إبداع . كل خروج عن هذا المكان " الطبيعى " يصيب مرضا أو قردا . لا فرق .

أين الصحة النفسية والاجتماعية إذن ؟ فى التكيف مع الواقع السائد ، والاسترخاء له ، أم فى التمرد عليه ؟ فى الطبيعة ، أم فى التاريخ ؟ .

فى لغتنا العربية ، تعنى كلمة " فسق " فى أصلها اللغوى " الخروج " . وتعنى كلمة " الضربة " فى أصلها اللغوى " العودة " أى الثقله من المكان الإيديولوجى " الطبيعى " السائد والعودة إلى المكان الإيديولوجى " الطبيعى " السائد ! ولهذا كان من " الطبيعى " أن تعنى كلمة " الناقلة " مصيبة من مصائب الحياة !

فى جميع لغات العالم نجد هذه " الدلالة - الثقله " الإيديولوجية للعديد من الكلمات ، لتطبيع الثقله وسجن التاريخ .. ولكن ألا نقول فى أدبنا العربى : سافر فى الأسفار خمس فوائد ؟ ونقول كذلك : إن المر فى النقل ؟

صحيح .. على أننا عندما نقول ذلك فإننا لانعنى الثقله خارج المكان " الطبيعى " السائد ، وإنما داخل القيمة السائدة نفسها ، تماما مثل الحج . إنه ليس ثقله ، وإنما هو غرض فى المكان الإيديولوجى المحدد وتأكيد له . ربما لهذا ، رفض الحجاج أن يكون الحج مقصورا على الثقله المكانية إلى الأماكن المقدسة !

الثقله السابعه :

على أن رحلة الإسراء التى قام بها النبى محمد إلى بيت المقدس كانت ثقله حقيقية ، ولو لم ينتقل من مكانه . كانت إضاعة لرؤية كونية جديدة .

وكذلك كانت هجرته المكانية من " مكة " وقطيعته معها . كانت بداية طريق إلى " مكة "

الأخرى ... " مكة " الحق ، والعدل والطريق ...

وهكذا كانت كذلك البدايات الأولى لليهودية والمسيحية ولكل ديانة ، ولكل عقيدة ولكل رؤية إذا أضأنا جديدا .

لانتقله حقيقة بغير موت آلهة ، وتحطيم أصنام ، وبغير رؤية جديدة . لانتقله حقيقة بغير القطيعة مع محاور الإشارة المطلقة ، المعرفية والعاطفية والطبقية ، لانتقله حقيقة بغير التحرر من أسر الأثير الوهمي المطلق لنيوتن واكتشاف النسبية المطلقة التي تتصاعد باستمرار نحو المطلق النسبي ..

الثقل العامة :

على أنها ليست دعوة إلى القطيعة مع كل نقطة إشارة ، مع كل مرجع ، أو إلى الشطح بغير غاية أو إلى السباحة في منطقة انعدام الوزن .

أو الرحلة المعلقة في الفراغ ، أو الدائرة في حقول العدم .

بل هي القطيعة - الجسر - الامتداد - الاتصال - الصمسود إلى ضفة - قمة - أرقى .

ولهذا فهي الثقل الحرة الواعية ، وليست الثقل العمياء المفروضة . الثقل العمياء المفروضة انعدام للثقل أو سقوط في الثقل الوهم . والثقل الحقيقية هي النهاية - البداية - الغاية - البداية الجديدة أبدا ، تجديدا للذات وإبداعاً في الحياة .

الثقل التاسعة :

منذ بداية عصر النهضة العربية . في القرن التاسع عشر وحتى اليوم ، يتفاقم صراع بين تيارات ثلاثة حول سؤال واحد : ماهو طريق التقدم ؟

هل هو العودة إلى الماضي ، إلى الينابيع الأولى ، وخاصة في تراثنا الديني ؟

هل هو رفض الماضي ، والتبنى الأعمى للمشروع القريب ؟

هل هو التوفيق بين الأمرين والبحث عن صيغة وسطية سعيدة منهما ، ؟ بينهما .. ؟

إن العودة إلى الماضي خديعة . لأنه ليس ثمة عودة . حتى صخرة سيزيف لم تعد أبداً إلى موضعها الأول (الطيبعي ١٢) . العودة إلى الماضي هي دائما محاولة لإضفاء مشروعية لمشروع معين في حاضر معين أي محاولة لتكريسه ، وتقديسه .

ورفض الماضي والتبنى الأعمى للمشروع القريب يعني الاغتراب الجماعي وفقدان الذات ، وطمس روح الابداع والنقد والتجديد ..

ومحاولة التوفيق محاولة فصامية .. دون كيشوتية ، أقصى جهدها التسوّل في أطراف العالم ، أطراف الفكر وهوامش التاريخ ..

النقلة العاشرة :

فى البدء كان الكلمة - الفعل - الابداع . فى البدء كانت النقلة . فى البدء كانت النقلة من المادة الميتة إلى المادة الحية ، ثم كانت " النقلة ، النقلات " من المادة الحية إلى المادة العاقلة ، إلى المادة المبدعة ، الفردية والاجتماعية والحضارية ، كانت النقلة المتصلة من الطبيعة إلى التاريخ ، ومن الواقع إلى القيمة ، ومن المحدود إلى اللامحدود ، ومن الاستيعاب إلى الابداع .

هذا هو الطريق . ليس النقلة - التضليل ، ليس النقلة الدوران حول أصنام الحجارة والكلمات والذكريات والرؤوس ، ليس النقلة الخالية من الجذور والغايات ، ليس النقلة المراوغة فى المكان ، ليس النقلة الضياع ، ليس النقلة التكرار والاستنساخ والجمود ، ليس " النقلة - العودة " الملفقة إلى البدايات انطلقت ، ليس النقلة الكلمة بلا فعل ، أو الفعل بلا كلمة .. بلا عقل أو ابداع .. وإنما النقلة البناء والتنمية والتفتح والتجدد والتجاوز إلى غير حد ، بالإيمان وللإنسان .

* * *

أزمة ثقافة

أم أزمة حكم؟

فى بداية قرننا هذا ، وتحديدأ فى يولييه عام ١٩٠٣ ، صدرت فى القاهرة رواية للمفكر الأديب فرح أنطون بعنوان " الدين والعلم والمال " . نقول رواية تجاوزأ أو " على سبيل التساهل " كما يقول هو نفسه فى المقدمة . فالرواية يغلب عليها الحوار الفلسفى الاجتماعى الذى يدور بين مثلى مدن ثلاث هى مدينة الدين ومدينة العلم ومدينة المال . وهو حوار يحتدم إلى حد الصدام الفاجع فى النهاية . على أنه يحتتم أساسا بين أرباب الأعمال من ناحية ، والعملة - أى العمال - من ناحية أخرى . وبين هاتين الطبقتين يقف فريق من العلماء (أو مايمكن أن نطلق عليهم بمصطلحاتنا الجديدة : المثقفين) . وعندما ينهض - فى البداية - ممثل العمال معبرا عن شكوى العمال من طمع أرباب الأعمال ومطالبأ مشاركة العمال فى الأرباح ، ينهض ممثل أرباب الأعمال مفسرا شكوى العمال ، بأنها نتيجة لتحريض عناصر من خارجهم قائلا : " إننا نحب عمالنا كما نحب أولادنا . كيف لا ، وهم رفاقنا وشركاؤنا فى أعمالنا . وإنما شكوانا من بعض الطامعين الذين يثيرون خواطرهم علينا . ويحرضون طبقتهم على طبقتنا . فلتفصل الحكومة العمال عن هؤلاء المحرضين فيستتب السلام بين الجميع " . وقد يكون فى كلام ممثل أرباب الأعمال تحريضا خفيا بالعلماء - المثقفين - بإعتبارهم المحرضين للعمال . وهنا ينهض رجل من فريق العلماء ، فيندد هذه الحجة قائلا : " فلو رفعت يد الذين يسمونهم بالمحرضين فهل يتحقق السلام الذى يحقق للعمال .. راحتهم وسعادتهم ، أم يبقى سلامهم موتأ أدبيا وماديا كسلام أهل القبور ؟ " ثم يأخذ فى مهاجمة رجال الدين متهما إياهم بأنهم يتزلفون للأغنياء وأصحاب الأموال ويجارونهم فى كل شئ حتى ما يخالف مبادئهم الدينية . ويدجلكون على الشعب " لينشغل بالأوهام والأحلام عن مصالحه الحقيقية " .

وحتى هذه اللحظة من الرواية ، نستشر تحالفا بين العلماء (المثقفين) والعمال ، وفى مواجهتهما يتحالف رجال الأعمال ورجال الدين . وينتهى العمال فى النهاية بتقديم مقترحات واضحة حاسمة هى : أن تصبح المعامل والمصانع والمتاجر والمرافق والمنافع ملكا لجميع الأمة ، وتتولى الأمة إدارتها بنفسها وتوزع أرباحها بين أبنائها . أى أن الحكومة تصبح هى التاجر الوحيد الذى تنحصر فى يده المتاجر والمصانع والمزارع . إنها دعوة كما نرى إلى الاشتراكية بحسب مفهوم فسرر أنطون للاشتراكية فى ذلك الوقت الميكسر . وهنا لايلت أن يدب

خلاف واختلاف بين العمال والعلماء ويوجه خاص " العلماء المعتدلين " كما تقول الرواية ، أو تعبیر آخر يتم فرز فكري طبقي بينهما . فيتقدم بعض هؤلاء العلماء بحل توفيقى بين الطرفين هو زيادة أجور العمال من ناحية ، وفرض ضريبة على إيراد أصحاب الأعمال من ناحية أخرى . ويتقدمون بتشريع لذلك . ويرفض العمال الاقتراح ، ويشعرون أن بعض العلماء قد أخذ يتخلى عنهم . وفى الصباح يجد الناس جنود الشوارع قد امتلأت بشعارات مكتوبة بحروف غليظة تقول " الشعب المهذب يخون الشعب المسكين " والشعب المهذب هنا هم المثقفون العلماء . ونقرأ تحت هذا الشعار منشوراً تقول بعض فقراته " لقد خدعوكم وضحكوا عليكم . فلا تصدقوهم ، ولا ترضوا بإقتراحاتهم ... أيها الأخوة .. هل تعرفون الذين خانوكم ؟ .. خانكم أولئك الذين يسمون أنفسهم علماء معتدلين . وما دورا أن الاعتدال لا يحصل حقا ضائعا . يقولون إنهم أهل العلم وإنهم خرجوا من أحشاء الشعب ولذلك يرومون خدمته ؟ .. فأخبروهم بأنكم فى غنى عن خدمتهم إذا كانت على هذا المثل .. وخير لنا عدوانهم . إنهم اقتنوا برؤساء الدين ، ومالوا لأصحاب الأموال ترويعا لمصالحهم وإشباعا لبطونهم " ..

عذرا لعدم استكمال بقية أحداث الرواية ، وعذرا كذلك عن الاطالة فى عرض بعض عناصرها . ولكننا قد تكون مدينا طيباً لموضوعنا - فمن هذه العناصر التى ذكرناها يمكن أن نستخلص بعض الدلالات :

نلاحظ أولا أن الرواية لاثنتين العلماء - المثقفين عامة ، وإنما " المعتدلين " منهم فقط . فالعمال فى مناقشتهم مع أصحاب الأعمال يقولون لهم بفخر واعتزاز " إذا كان لكم مفكرون وفلاسفة ، فلنا نحن كذلك مفكرون وفلاسفة ويذكرون إسماً من أسماء فلاستهم هو على حد قولهم " الفيلسوف كارل ماركس " . وفضلا عن هذا ففرح أنظون مؤلف الرواية هو مثقف ملتزم بقضايا الديمقراطية والتحرر والتقدم والفكر العلمى . وكانت مجلته " الجامعة " منذ أن صدرت عام ١٨٩٩ فى مصر منبرا ثقافيا تنويريا يعبر عن انعطافة علمية جديدة فى الفكر العربى الحديث . الرواية إذن لاثنتين المثقفين عامة ، وإنما تدين تلك الفئة منهم التى توظف ثقافتها لخدمة أصحاب السلطة والمال ، وذلك بتميميع الصراع الاجتماعى . والرواية بهذا تعبّر كذلك بشكل غير مباشر عن أن لكل طبقة مثقفها المعبرين عن مصالحها ، ولهذا فليست هناك ثقافة واحدة تعبّر عن المجتمع ككل ، وإنما هناك ثقافة تعبّر عن مصالح السلطة أو الفئات الحاكمة المتسلطة ، وأخرى تعبّر عن جماهير الشعب . ويعتبر آخر ، إن للثقافة دلالة طبقية دون أن يتناهى هذا مع طابعها للقومى العام .

على أن الرواية تكشف ثانيا عن أن المثقف قد ينبع من أصول شعبية ولكن ممارساته وتطلعاته قد تجعله موضوعيا ينتسب إلى طبقة أخرى نقيضة للطبقة التى نشأ منها - كما تكشف الرواية - بل حياة فرح أنظون كلها - عن أهمية الثقافة وخطورتها فى الصراع الاجتماعى . فالعمال فى اليوم التالى مباشرة ، يوجهون منشورهم لا ضد أصحاب الأعمال مباشرة ، وإنما ضد الخطر المباشر الذى يتهددهم وهو الأفكار ، المقترحات ، التى قدمها " العلماء المعتدلون " ! فهذه

الأنكار والمقترحات هي الخطر الذي ينبغي مواجهته بحسم .

والنقطة الأخيرة التي يمكن استخلاصها من هذه الرواية هي أن السلطة قد تستخدم رجال الدين في تضليل الجماهير عن مصالحهم الحقيقية .

ما أكثر الدلالات الفنية الأخرى التي يمكن أن ننبئها في هذه الرواية الطليعية فكراً وإن لم نقل فنياً . والحق أن قيمتها ليست مجرد قيمة تاريخية متقدمة في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الفكر العربي الحديث ، بل أكاد أقول أنها ما تزال تحتفظ بقيمتها المتقدمة فكراً حتى اليوم . فما أشد غفلة كثير من المفكرين العرب في قراءتهم للأوضاع الاجتماعية والثقافية الراهنة عن هذه الأفكار التي نقرأها في هذه الرواية التي ظهرت منذ اثنين وعشرين عاماً !

الثقافة بين مواقف ثلاثة :

إن كثيراً من المثقفين العرب عندما يعرضون للثقافة العربية الحديثة خاصة ، يعرضون لها على نحو تجريدي إطلاقي خالص ، ككتلة صماء واحدة متعالية فوق التاريخ ومتعالية فوق الملامح والأوضاع الاجتماعية المختلفة . وهم بهذا إما يجلدونها جملة أو يدينونها جملة . وكلا الموقفين يفضيان إلى أمر واحد هو الغفلة عن الحقيقة ، عن التاريخ ، فضلاً عن الاغتراب والعجز عن الفعل الموضوعي المؤثر .

وأكتفي بالإشارة إلى ثلاثة نماذج متعارضة :

المثال الأول هو هذه الكراسيات التي أصدرتها منظمة اليونسكو في السنوات الأخيرة حول الثقافة في العالم العربي ، حيث تتناول كل كراسية بلداً عربياً واحداً - وأضيف إليها الدراسة الضخمة التي صدرت عن " المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم " تحت عنوان " التقرير النهائي والتوصيات التي خرج بها اجتماع الخبراء الحكوميين حول السياسات الثقافية في البلاد العربية " . لست أنكر ما في هذه الكراسيات وتلك الدراسة من جهود طيبة من أجل توصيف الوضع الثقافي في البلاد العربية ، ومحاولة التخطيط الشامل لمشروعات ثقافية محلية وقومية . ولكن الثقافة العربية تبدو فيها كأنها هي مجرد مشروعات متناثرة وكيانات معلقة في فراغ خالية من أية دلالات أو تمايزات اجتماعية . وهي مجرد " استمرار - على حد تعبير تقرير اجتماع الخبراء الحكوميين - لما كان مستمراً على مر العصور من نمو وإبداع وتطور " . ولكن ما هي هذه الثقافة المستمرة " في نمو وإبداع وتطور " ؟ مادلاتها ، ماوظيفتها ، ماهدفها ، ما إشكالياتها الراهنة ؟ لاشئ غير رؤية مجردة غائمة حول ضرورة الحفاظ على ذاتيتنا الحضارية في إطار لقاء سعيد بين الأصالة والحداثة . كيف ؟ لأحد يعرف ! لا يهم ! فالمهم هو أن تلك الكلمات الكبيرة المنبجعة وأن نستقيم إليها وأن نستريح وترين طمانينة مطمئنة على مسيرتنا الثقافية المظفرة ، وبالتالي على أوضاعنا القائمة السائدة ، سواء في مستوى السلطة السياسية أو مستوى البنية الاجتماعية .

وفي مواجهة هذا المثال المطمئن جداً ، نلتقي بمثال آخر غير مطمئن جداً - لو صح التعبير -

فهر نقبض لهذا المثال الأول ، وإن كان يلتقى مع هذا المثال الأول فى نظرتة إلى الثقافة العربية نظرة مجردة متعالية ، ويرأها كتلة واحدة صماء ، ويحكم عليها لهذا حكماً واحداً مطلقاً وإن اختلف حكمه عن المثال الأول . ذلك أنه يكاد يدين جملة ممارساتها وتعاييرها ، ويكاد يدعو إلى القطيعة المنهجية والايستمولوجية والايديولوجية معها ، تجاوزاً وتخطياً لها وانطلاقاً إلى بنية ثقافية جديدة تماماً . لعلى أشير على وجه التحديد إلى الشاعر أدونيس ، وإلى كتابه " صدمة الحداثة " خاصة ، وهو الجزء الثالث من كتابه " الثابت والمتحول " . وهو دعوة إلى القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية عامة ، فضلاً عن إدانته لعصر النهضة ورفضه له جملةً . ولعلنى أشير كذلك إلى المفكر المغربى عبد الله العروى وخاصة إلى كتابه " الايديولوجية العربية المعاصرة " ، ومغالاته فى الدعوة إلى اجتثاث الفكر السلفى والتوفيقى إلى حد " الرضى بأن تتميز عن الغير (والغير هنا هو الثقافة الغربية) بنيراننا فقط لا بضمون ما تقول . رب معترض يقول : ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير " . ويوجب العروى : " وليكن إذا كان ذلك طريق الخلاص " !

ولعلنى اكتفى بالإشارة أخيراً إلى مفكر مغربى آخر هو محمد عابد الجابرى الذى يقرر فى كتابه " الخطاب العربى المعاصر " - أن زمن الفكر العربى الحديث والمعاصر زمن ميت أو قاهل لأن يعامل كزمن ميت " . وأن " العقل العربى " قد فشل فى بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التى ظلت تطرح نفسها طوال المائة سنة الماضية . فلم يستطع تشييد إيديولوجية نهضوية يركن إليها على صعيد " الحلم " ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير " . وهو يرى أن الفكر النهضوى العربى الحديث والمعاصر مثل الفكر الإسلامى فى القرون الوسطى " عبارة عن قراءة أو قراءات لفكر آخر وليس لتاريخه الخاص " وهو يتهم العقل العربى بالجمود بسبب " أنه يركن دوماً إلى نموذج سلفى وإلى اعتماد القياس الفقهى (قياس الغائب على الشاهد) وتوظيف الايديولوجية للتغطية على النقص المعرفى ، والتعامل مع الممكنات كمعطيات واقعية " .

وأشير أخيراً إلى المثال الثالث فى النظرة إلى الثقافة العربية المعاصرة . وهو على نقبض المثال السابق . إذ يرى أن أزمة ثقافتنا العربية الحديثة عامة ، تكمن فى تبعيتها للفكر الغربى - وأسمالياً كان أو اشتراكياً - وفى قطيعته مع أصالته التراثية . ولهذا فهو يدعو إلى رفض الثقافة الغربية عامة ، بإستثناء منجزاتها التكنولوجية فحسب ، والعودة إلى التراث السلفى القديم عامة ، والذى يوجه خاص ، تأكيداً لخصوصيتنا وأصالتنا الحضارية القومية ، واستلهامه مصدراً للإبداع والتجديد فى حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة . وتتنوع الاجتهادات وتتفاوت داخل هذا المثال الثالث ، فهناك الاتجاه السلفى المتزمت الذى ينظر إلى التاريخ نظرة قائلية جامدة ويسعى لاثاخذ الماضى معياراً قيمياً وعملياً ثابتاً لصياغة الحاضر والمستقبل ، وهناك الاتجاه السلفى الجديد وهو أكثر واقعية وعقلانية وإن غلب عليه الطابع الوسطى والتوفيقى والانتقائى والتعصب القومى .

ولسنا هنا فى مجال مناقشة هذه الأمثلة الثلاث فى الموقف من الثقافة ، ولكن حسبي أن أقول بأنها تتناول الثقافة العربية تناولاً تجريدياً غير تاريخى ، ينتزع الثقافة من سياقها الاجتماعى ولا يحرص بما تزره من صراعات وتناقضات واختلافات بحسب الملائمات الاجتماعية والتاريخية المختلفة .

ولهذا فإننا لامتطيع القول بما يقول به المثال الأول من أن الثقافة العربية على مايرام ، وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، ولا يعدو ما نحتاج إليه عن أن يكون مجرد مشروعات جزئية للإضافة والتحسين والتطوير . فهذا تسطيع وغفلة عن حقيقة واقعنا الثقافى .

ولسنا نستطيع الدعوة إلى القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية كما يدعو أدونيس . حقا ، ان كل مرحلة فكرية جديدة ينبغى أن تكون قطيعة مع المراحل السابقة . ولكن هناك فارقا بين القول بالقطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية ، وبين القطيعة الجدلية التى تعنى الاستمرار الابداعى ، والتواصل النقدي للخلق تعبيراً عن ضرورات موضوعية وذاتية جديدة . ويكاد أدونيس يذكرنى بالعصفور الذى أشار إليه الفيلسوف الألمانى كانط فى كتابه " نقد العقل المجرد " ، هذا العصفور الذى كان يضرب الهواء بجناحيه كى يطير ، ويتصور أنه لو لم يكن هناك هواء لكان طيراته أكثر يسرا وسهولة ! ولا يعرف أنه لولا الهواء الذى يقارم جناحيه لما استطاع أن يطير !! لا ابداع ثقافى بمعزل عن الذاكرة التراثية الحية ، بفضلها وعلى الرغم منها فى آن واحد .

ولسنا نستطيع كذلك الموافقة على هذه الدعوة التى يدعو بها العروى إلى مايشبه التبعة للذكر الغربى ، أو على الحكم الاطلاقى المجرد الذى يسمحه الجابرى على مايسميه بالعقل العربى عامة . والغريب أن دعوة العروى وحكم الجابرى يتناقضان مع ماتتسم به كتابات هذين المفكرين من عقلانية نقدية ومنهج تاريخى .

ولسنا نستطيع كذلك أقرار النزعة السلفية بشقيها المتزمت والجديد . فهى بإسم الأصالة دعوة إلى تجميد الحياة ، وإلى العزلة عن خيرات العصر وحضارته ، فضلا عن غفلتها عن الرؤية الموضوعية للواقع فى مختلف ظواهره الصراعية .

إن مشكلة هذه الاتجاهات الثقافية جميعا - على اختلافها - أنها تعالج الثقافة معالجة مثالية متعالية ، خالية من الرؤية الاجتماعية والتاريخية . وهى لهذا ، ويرغم ما قد يتوفر لدى القائلين بها من جدية ونوايا طيبة وتطلع للتغيير بل للتثوير ، فإنهم يسهمون بشكل أو بآخر فى تكريس واقعنا الثقافى الراهن ، وبالتالي واقعنا السياسى والاجتماعى السائد . ولهذا يكثر بينهم الحديث عن أزمة ثقافية هى فى الحقيقة أزمة مفهوم معين للثقافة ، وأزمة ثقافة معينة .

ماهى الثقافة :

وتأسيسا على هذا ، قد يكون من الضرورى أن نتأمل معنى الثقافة وحقيقة أزمتها . وأحب أن أؤكد منذ البداية انه ليس هناك ، ما يمكن أن نسميه فراغا ثقافيا لدى أى إنسان أو

فى أى مجتمع . فهناك ملاء ثقافى دائما أيا ما كانت قيمة هذا الملاء الثقافى أو مستواه أو دلالته الاجتماعية . فالتناس جميعا وبغير استثناء مثقفون وإن لم يمارسوا جميعا وظيفة المثقف فى المجتمع . ذلك أن لكل إنسان ثقافته التى تتمثل فى رؤيته الفكرية للعالم ، وسلوكه العلمى والاجتماعى والوجدانى فيه ، سواء كان واعيا بهذا أو غير واع . ولهذا فهدف التثقيف أحيانا قد يكون هو التفرغ الثقافى لا التثقيف ، التفرغ الثقافى - تقديا - من أجل إعادة التثقيف . أى يكون التثقيف تقنا وتفضا وتغييراً للبنية الثقافية المسيطرة من أجل إرساء بنية ثقافية أخرى جديدة . مختلفة . ولعل أسوق فى هذا الصدد تجربة صغيرة لى فى لقاء مع أحد الفلاحين منذ سنوات بعيدة . كان فلاحا فصيحاً بحق ، راح فى أول لقاء بيننا يمتحننى فى كل شئ ، من حركة الأفلاك حتى أدق المشاكل والهجوم الإنسانية . وكانت إجاباتى دائما تخفى ظنه . ذلك أنه كان يملك إجابات جاهزة يغلب عليها الطابع الأسطورى السحرى أو الدينى ، على حين كانت إجاباتى باردة جافة برودة وجفاف العلم . وفى النهاية سألتنى هذا الفلاح الفصيح الطيب : جُل لى ياسى الأفندى .. إيه معنى كلمة سلامات ؟ قلت له : معناها ياعم جمعة التiche والأمان . فضحك عم جمعة من إجاباتى الساخرة وقال : شوف ياسى محمود : " سلا " ده كان أصله ملك ظالم جورى جورى . الناس يتخافه ويتهابه . جام الملك سلا ده مات . الناس فرحت وخرجت تجول لبعضيها سلا مات . سلا مات " . وهنا وجدت فرصتى للحديث لأول مرة - فقلت لعم جمعة : وهوى الملك الظالم مات خلاص ياعم جمعة ، يعنى الظلم مات خلاص ياعم جمعة ؟ فرد على عم جمعة قائلا : الظلم مالى البلد ياسى محمود فقلت له : يعنى سلا لسه مامتش ؟ قال : ده ؟ فقلت له : لو كان سلا يا عم جمعة اسم ملك ظالم صحيح ، كان لازم الناس لما تتقابل تقول لبعضيها : سلا .. لسه مامتش ، سلا .. لازم يموت " وهز عم جمعة رأسه ، وهكذا وجدت ثغرة أدخل منها إلى بنيتها الثقافية كلها ، لنبدأ معا حديثا سياسيا اجتماعيا جديدا .

أردت أن أقول ببساطة ، إن لكل إنسان رؤيته الثقافية التى تتجسد فى تصورات وفى سلوكه العلمى ومواقفه الاجتماعية . وهذه الرؤية الثقافية رغم طابعها الشخصى الذاتى ليست مجرد رؤية شخصية ذاتية صنعها الإنسان لنفسه بنفسه ، مهما كانت عبريته الفردية ، أو مهما كانت مشاركتها الابداعية فى إغنائها ، وإنما قد امتص هذه الثقافة من الحقل المعرفى الاجتماعى الذى يعيشه ، فضلا عن موقفه الاجتماعى وممارساته وخبراته الحياتية فى مجتمعه الخاص وعصره عامة . إن تفسير عم جمعة لتعبير " سلامات " هو جزء من بنية ثقافية تعبر عن إيديولوجية طبقية معينة ، لم يصنعها هو وإنما امتصها وقبّلها اجتماعيا . إن الناس يتحركون رغم الطابع الحر بل الإبداعى أحيانا لتحركهم كأفراد ، يتحركون فى إطار حقل ثقافى معين يشرط حركتهم سلبا أو إيجابيا . فضلا عن هذا فالثقافة لا تقتصر - كما يظن أحيانا - على التعابير والمنجزات والمفاهيم والقيم الأدبية والفنية والفكرية والعلمية فحسب ، وإنما تشمل كل المضامين الفكرية والوجدانية والتفوقية فى مختلف مجالات السلوك السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وهى بهذا المعنى جزء من البنية الإيديولوجية الاجتماعية العامة التى هى أكثر شمولاً وتجرّيدا . ولهذا فالثقافة كبنية إيديولوجية تتغلغل كقوة فاعلة فى مختلف أنسجة المجتمع

وهياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والادارية والتنظيمية عامة ، على أنها فى الوقت نفسه هى نتيجة لهذه الأنسجة والهيكل وإفراز منها .

وليس التمييز بين مايسمى بالبنية الفوقية الايدولوجية والبنية التحتية الاقتصادية إلا مجرد تمييز وظيفى ، فالبنيتان متداخلتان متفاعلتان ، ويشاركان معا بإنتاجهما وإعادة إنتاجهما ، فى إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة . وفى كل مشروع سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى مفاهيم وتصورات وقيم ثقافية هى القوة المحركة للمشروع ، وهى فى الوقت نفسه ثمرة من ثمرات المشروع المتولد نفسه . على أنه فى كل مجتمع ، لالجد بنية ثقافية ايدولوجية واحدة وإنما هناك البنية المعبرة عن الطبقة أو تحالف الطبقات الاجتماعية السائدة ، وهناك بنية أخرى معارضة متناقضة مع تلك البنية السائدة . وهذا هو التعبير عن الصراع الطبقي فى المجال الثقافى والايدولوجى عامة . وكما أن لكل سلطة ايدولوجيها ومثقفها ، فهناك كذلك إيدولوجيين للسلطة المضادة التى يرهص بها الصراع الطبقي المحتدم . معنى هذا أن الثقافة ليست عملية محايدة ، حتى وإن بدت كذلك فى الظاهر . إنها معركة صراعية حادة . وإن تكن خافتة . فى قلب العملية الاجتماعية ، معركة صراعية بين رؤيتين ثقافيتين . فهناك ثقافة " السلاط " (الأسمت) التى تسعى لتوحيد وتنميط المفاهيم والتصورات والقيم قهرياً وتكريساً للأوضاع السائدة المعبرة عن مصالح الطبقة أو التحالف الطبقي الحاكم ، إنها ثقافة اصطياد الإنسان ، التى تتخذ أحياناً شكلاً جهيراً صارخاً شرساً ، فى الرقابة على الصحف والكتب والتعبير الفنية ومصادرتها ، وفصل المثقفين من أعمالهم واعتقالهم وسجنهم بل تصفيتهم جسدياً ، وهناك ثقافة التوعية العقلانية والتغيير والتجديد والثبور التى تسعى لتأسيس رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة هى وعى مناضل متطلع إلى واقع إنسانى جديد أكثر حرية وعدالة وإبداعاً وإنتاجاً وسعادة .

وقد يكون من التبسيط المخل قصر الصراع فى المجتمع بين ثقافتين ، فما أكثر ما فى المجتمع الواحد وخاصة مجتمعاتنا العربية من ثقافات متعددة وذلك لتعدد الأبنية والهيكل الاقتصادية والاجتماعية بل والقومية أحياناً والطائفية أحياناً أخرى مما يعقد الصراع الاجتماعى . بل قد يدور الصراع الفكرى داخل السلطة الواحدة نفسها بين الفئات المتحالفة فيها وانعكاساً للصراع الدائر فى المجتمع . على أنه فى جميع الأحوال هناك ثقافة سائدة مهيمنة تعبر عن الفئات الاجتماعية السائدة والمهيمنة وتكريساً لهذه السيادة والهيمنة . وعندما نقول بأن الثقافة تعبر عن الفئات الاجتماعية السائدة لانتقصد بذلك أنها تعبر التعبير المباشر الفعّ عنها ، ولانتقصد مجرد الدعاية الشعارية للسلطة ، فلثقافة وللثقافة ، رغم تعبيرهما عن الواقع الاجتماعى ، قوانينهما ومنطقهما الخاص المستقل نسبياً ، وإنما نقصد الجوهر الفكرى العام الذى يسهم بشكل غير مباشر فى إنتاج وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة وعلاقات القوى المهيمنة .

الثقافة والواقع :

إذا كانت هذه هي الملامح العامة لمفهوم الثقافة ، فما هي حقيقة أزمته ؟ إن الأزمة بشكل عام هي حالة اختلال للعلاقة الوظيفية بين مكونات ومكونات بنية معينة . فالأزمة الاقتصادية هي اختلال للعلاقة بين الإنتاج والاستهلاك ، والأزمة الصحية هي اختلال العلاقة الوظيفية بين عضو أو أعضاء في الجسم الإنساني وعضو أو أعضاء أخرى . وهكذا . فما حقيقة الأزمة الثقافية ؟ ولكن .. أي ثقافة نعني في ضوء ما سبق أن عرضنا له ؟ أزمة الثقافة الرسمية والعربية السائدة المعبرة عن النظم السياسية المهيمنة ، أم أزمة الثقافات المناهضة لهذه الثقافة ولهذه النظم المهيمنة ؟ أزمة مثقفي السلطات الرسمية العربية وإيديولوجيتها أو أزمة ثقافة المعارضة والرفض والثورة وأزمة مثقفيها ؟

لو صح مفهوم الثقافة الذي عرضنا له من قبل ، ألا يحسن بنا أن نبدأ أولا بتأمل الواقع الذي تعبر عنه هذه الثقافة ، قبل أن نتحدث عن هذه الثقافة نفسها ؟ أو بتعبير آخر ، أن نبحث في حقيقة الأزمة في الواقع العربي نفسه قبل أن نبحث عنها في الثقافة المعبرة عن هذا الواقع ؟ !

لست هنا في معرض دراسة تفصيلية تحليلية للواقع العربي عامة والمصري خاصة وتحديد ملامح أزمته . وإنما نكتفي ببعض الأحكام الوصفية العامة .

ولهذا نكتفي بالقول بأن بلادنا العربية منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم تعاني أزمة تבעية شاملة للمشروع الرأسمالي العالمي في مختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . إن هذا لا ينفى محاولات وجهود ونضالات بطولية شتى لمحاولة الخروج من هذه التبعة ، بلدت طوال هذا التاريخ . إلا أنه في الواقع الراهن ، وخاصة ابتداء من السبعينات من هذا القرن ، بعد ضرب المشروع الناصري القومي التقدمي ، وقيام الثورة الساداتية المضادة ، أخذت تتعمق هذه التبعة وتستشري لا مصريا فحسب بل عربيا كذلك . هذا هو جوهر أزمة واقعنا العربي . إنها أزمة التبعة للتقسيم الدولي للعمل ، للرأسمالية الاحتكارية العالمية ، أي للامبريالية العالمية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية ، على أنها ليست مجرد أزمة مفروضة من الخارج فحسب ، بل هي أزمة الأبنية والهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية التي تركز هذه التبعة وتتركس بها . أو قلنقل بموضوعة كاملة ، إنها أزمة الطبقة الطبقية الاجتماعية لأنظمة الحكم العربية .

ومن هذه الأزمات تنبع كذلك أزمته الثقافية . فليست أزمة الفكر العربي نتيجة لسيادة بنية قياسية فقهية كما يقول الجابري أو بنية سلفية كما يقول أدونيس ، أو توفيقية انتقائية لثأريخية كما يقول العروى أو اغترابية فاقدة للأصالة القومية والتراثية كما يقول السليبيون ، هذه قد تكون بعض السمات في تحليلات وممارسات الثقافة العربية السائدة تختلف أو تتفق في تقييمها . ولكنها ليست جوهر الأزمة أو سببها لها . إن الأزمة الثقافية مشروطة ومرتبطة بأزمة الواقع

العربي ، أزمة تبعيته للامبريالية العالمية ولكن من واجبتنا أن نعود إلى تساؤلنا السابق : أزمة أي ثقافة ؟ فخلد سبق إن أشرنا إلى أن هناك أكثر من ثقافة متصارعة في المجتمع الواحد ، الثقافة السائدة المعبرة عن الفئات الاجتماعية السائدة ، والثقافة المناهضة التي تسعى للسيادة تعبيرا عن إرادة تغيير البنية السياسية والاجتماعية القائمة . فأى الثقافتين هي الثقافة المأزومة ؟ وأسارع بالقول : كلاهما ... وإن اختلفت طبيعة الأزمة وحدودها في كل منهما . ولنعرض أولا لأزمة الثقافات الرسمية .

أزمة الثقافات الرسمية

تتبع هذه الأزمة في تقديري من اختلال العلاقة بين السياسات المعلنة وبين الممارسات العملية ، كما تتبع من التناقض بين هذه السياسات والممارسات وبين ما يحتدم به الواقع العربي من احتياجات وضرورات موضوعية ملحة للتغيير والتجديد والتطوير ، وهذا ما يعرض أنظمة الحكم لفقدان مصداقيتها وبالتالي لفقدان سيطرتها السياسية والاجتماعية . ولهذا تصدى هذه الأنظمة لخطر فقدان مصداقيتها بأمر ثلاثة : القمع الإيديولوجي ، والقمع الإداري ، والأغراء أو الإغراق المالي . أما القمع الإيديولوجي فإنه يتخذ أكثر من مظهر . ولست أغالي إن قلت أن التهاون في محو الأمية في العالم العربي ليس أمرا اعتباطيا . بل هو هدف من أهداف هذا القمع الإيديولوجي . ولكن ما أكثر مظاهر القمع الإيديولوجي الأخرى من مسعى لتنميط الفكر وتسطيحه بالتعصب الديني ، والتعصب القومي ، وإثارة النزعات الطائفية وإشاعة اللاعقلانية والفكر الأسطوري غير العلمي وتسييد روح الاستهلاك والاستمتاع بغير إنتاج أو إبداع ، فضلا عن إشاعة روح اليأس وعدم الاكتراث والقدرة والتسليم والتفعية الفردية والابتذال .

هذه بعض مظاهر الثقافة التي تسعى الأنظمة العربية لتسييدها وإشاعتها وتغذية الجماهير بها لمواجهة أزمة مصداقيتها السياسية والاقتصادية والإيديولوجية . وهي تستخدم لتحقيق ذلك مختلف وسائل الاعلام والتعليم والثقافة ، من إذاعة وتلفزيون وسinema ومسرح ومدرسة وكتاب إلى غير ذلك . إنها محاولة لإشاعة الوعي الزائف لتغطية زيف الأنظمة نفسها وإخفاء تبعيتها وتخليها عن خدمة مصالح الجماهير إن لم نقل خيانتها لهذه المصالح .. وفي قلب هذا الوعي الزائف أو في قلب عملية تزيف الوعي يتحقق ما يسمى بالغزو الثقافي الأمريكي الصهيوني . فالغزو الثقافي ليس عملية خارجية فحسب كما يقال ، وإنما هو كالتبعية السياسية والاقتصادية جزء ، من العملية الاجتماعية الأيديولوجية الداخلية كذلك بل هو وجه من أوجه هذه التبعية نفسها . انه استنابات واستحضار لكل القيم والنصوات الاغترابية المعادية لروح العقلانية والديمقراطية والنقد والإبداع ، والمتناقضة مع مبادئ وقيم ثورتنا العربية ، ثورة التحرر والتقدم والوحدة القومية الديمقراطية .

على أن أنظمة الحكم العربية لاكتفى بالقمع البيدولوجي وإنما تسند دائما بالقمع الإداري . بالرقابة على الكلمة المكتوبة والمنطوقة ، بمصادرة الافكار وسجن المثقفين وتعذيبهم وقتلهم ، بحرمان الجماهير من تشكيل تنظيماتهم السياسية والنقابية والمهنية بحرية ، ومن المشاركة

مشاركة ديمقراطية فى القرار السياسى والاجتماعى الذى يس حياتهم ومستقبل بلادهم .

وإلى جانب القمع الايديولوجى والقمع الادارى هناك الاغراء أو الاغراق المالى ، أى إغراء المثقفين وشراء كتاباتهم وتشويه ضمايرهم بالدولار النفطى . إنها لمصادفة موضوعية مؤسفة أن أرتبطت الثروة النفطية العربية بأشد الأوضاع الاجتماعية تخلفا وأشد الأنظمة السياسية رجعية وتهمية . وهكذا تنتشر ثقافة التخلف والرجعية والتبعية بانتشار هذه الثروة النفطية . فكم من بلايين الدولارات تصرف فى مجال الاعلام خاصة من أجل فرض وإشاعة هذه الثقافة التى تنزى بأحدث الأساليب التكنولوجية الاعلامية وتستكتب أبرز وألمع الكتاب والصحفيين العرب .

ولعلى أكتفى هنا بالإشارة إلى تلك الجرائد والمجلات النفطية التى تبدأ صفحاتها الأولى باسم الله ، وكلها كفر وطنى واجتماعى وتهمية سافرة أو مقنعة للإمبريالية الامريكية ، وتواطؤ مع المخطط الأمريكى - الصهيونى .

وهكذا بالقمع الايديولوجى والادارى والاغراء المالى النفطى تسعى أنظمة الحكم العربية إلى تفضية أزمة مصداقيتها الايديولوجية والسياسية ، أزمة تناقضها مع مايفرضه الواقع العربى من ضرورات للتغيير والتجديد والتطوير ، أو بتعبير محدد من ضرورات الخروج من التبعية للمشروع الرأسمالى الاحتكارى الامبريالى العالمى ، وبناء المشروع العربى الاستقلالى التقدمى .

على أن الذى لاشك فيه ، وبغير تفاؤل عاطفى ، أن أزمة المصادقية الايديولوجية للأنظمة العربية تزداد تفاقمًا . ذلك أنها إذا كانت تخفى تبعيةها الاقتصادية بل والسياسية برطانات إيديولوجية تزعم بها الاستقلالية القومية والخصوصية الحضارية والتراثية ، فإن سلوكها العملى إزاء أبرز قضايا القومية الملحة مثل قضية لبنان وفلسطين والموقف من التوسعية والعداونية الاسرائيلية والأمريكية ، يقضح هذه الرطانات ويكشف تواطؤها وتبعيةها ويضعاف من أزمة مصداقيتها الايديولوجية . ولكننا لانستطيع أن ننكر كذلك أن الايديولوجية الرسمية ماتزال تؤثر - إن لم تقل تسيطر على - عقول أغلبية جماهير الأمة العربية ، أغلبية " الشعب المسكين " على حد تعبير فرح أنطون . فما يزال الوعى الزائف يُمسى كثيرا من العقول والقلوب والعيون . وما أكثر ما تستعين الأنظمة العربية بمفكرين ومثقفين كأبراق للتضليل والخديعة ، بعضهم عن اقتناع صادر عن وعى زائف وروية اجتماعية ضيقة قاصرة ، وبعضهم عن تبريرة ومصالحية وانتهازية رخيصة .

على أن الأمر لايقف للأسف عند هذا الحد ، وإنما يتعداه إلى مايتجاوله وتنجح فيه أحيانا المؤسسات الأمريكية من جبرجة بعض مثقفينا إلى دراسات وأبحاث وبعثات ظاهرها العلم وباطنها محاولة الاحواء الثقافى والمالى أو التعرف على حقائق واقعا من مصادره العلمية ، أو على الأقل ، ربط هؤلاء المثقفين بهم وإبعادهم عن الانشغال بهموم أمتهم وعن الانخراط الواعى المسئول فى أنشطتها الوطنية والتقدمية .

هذا عن أزمة الثقافات الرسمية

فماذا عن أزمة الثقافة التقدمية المناهضة لهذه الثقافات الرسمية ؟

أزمة الثقافة التقدمية

إن أزمة هذه الثقافة تختلف فى طبيعتها عن أزمة الثقافة الرسمية . فهذه الثقافة لاتصدر تعميماً أو تكريماً للتبعية والتخلف ، وإنما تصدر عن رفض لهما وسعى للتوعية الشاملة من أجل القضاء عليهما وتجاوزهما إلى واقع آخر متحرر متقدم موحد ديموقراطى . إلا أن هذا الرفض وهذه التوعية يقف فى وجهها ، ويحد من تأثيرها أمور أربعة :

لعل أولها وأهمها على ما فيه من قسوة ، هو العنف الإدارى الذى يتعرض له المثقف التقدمى العربى ، والذى يمتد من حرمانه من كلمته إلى تجويعه وإلى دفعه إلى الجنون أو إلى السجن ، بل إلى حرمانه من الحياة نفسها . وقد يكون من الطبيعى فى غمرة الصراع الاجتماعى أن يعانى المثقف هذه المعاناة فى سبيل قول الحقيقة والإسهام فى تغيير الحياة وتجديدها . على أن الأمر لا يقف عند معاناة المثقف نفسه وإنما ماتعانيه كلمته نفسها نتيجة لذلك من قيود على انتشارها وفاعليتها .

على أن ثانى هذه الأمور هو عزلة المثقف المصرى والعربى بشكل عام عن الجماهير الشعبية وهو بهذا يسهم هو نفسه فى تقييد انطلاق كلمته وانتشارها وفاعليتها . على أن الأمر لا يقف عند حرمان الجماهير من الوعى الذى يتيح لها معرفتها وتلقيها لمنجزات المثقف التقدمى ، وإنما يمتد إلى حرمان المثقف التقدمى نفسه من الاحساس بحيوية الواقع الجماهيرى مما يسقطه فى كثير من الأحيان فى تجريدات بل شطحات استعلاتية لاتتنسق ولاتتفق مع احتياجات واقعا العيى المحدد .

فما أكثر مانتبين فى كتابات وأبداء بعض مثقفينا الذين لانشك فى وطنيتهم وتقدميتهم .. جنوحا إلى الاتهام والاستغلاق ، ولا أقول مجرد الغموض ، باسم التجديد والحداثة . وهو فى الحقيقة أقرب إلى الاغتراب بل إلى الهروب إلى الامام المستحيل الذى لا يختلف كثيرا عن الهروب إلى الماضى السحيق !

وما أكثر مانتبين كذلك جموداً فى تطبيق بعض المفاهيم والتصورات والخبرات الإنسانية التقدمية والثورية فى غير مراعاة لخصائص واقعا العيى الملموس ، وما أكثر الاكتفاء بمعرفة المفاهيم التقدمية والثورية والتشدد بها والغفلة أو التعالى عن الحقائق البسيطة والاحتياجات الملحة للواقع الحى . إن التعالى الثقافى التجريدى وتآليه النصوص والرؤية غير التاريخية وغير الموضوعية للواقع وفقدان روح النقد والنقد الذاتى والديموقراطية وعدم احترام حرية الاجتهادات الفكرية المختلفة وأغفال الخصوصية باسم النظرة الكلية ، أو طمس النظرة الكلية باسم الخصوصية هى كذلك بعض السلبات التى يصاب بها الفكر التقدمى ، وتفقد الإيجابية والفاعلية .

أما الأمر الثالث فهو أن الثقافة وإن تكن سلاحا فى النضال الوطنى والطبقى ، ومصباحا للتنوير الاجتماعى والتاريخى ، إلا أنها ليست مجرد أداة إجرائية ، ليست مجرد وسيلة لغاية ،

وإنما هي إلى جانب ذلك غاية في نفسها . ليست هذه دعوة إلى الثقافة من أجل الثقافة ، وإنما هي حرص على الارتفاع بالثقافة عن أن تكون مجرد كتابة لمناسبات ، أو خدمة لتكتيكات مؤقتة ، دون أن يعنى هذا تجاهلا أو إغفالا - في الوقت نفسه - للدور الضروري الإيجابي الأتى للثقافة في كل لحظة من اللحظات . ومن هنا تنبع أزمة خاصة من أزمت الثقافة التقديمية - كيف تخدم الثقافة التقديمية اللحظة الراهنة في غير تسطح أو ابتذال أو ديماجوجية ، وتكون في الوقت نفسه رؤية إبداعية عميقة للإنسان وللحياة ؟!

ما أخرجنا للفكر المناضل المباشر ، ولكن ما أخرجنا كذلك إلى ما يمكن أن نسميه بالصناعة الثقيلة في مجال الفكر والثقافة ، أى ما أخرجنا إلى الفكر التطبى الذى يمتلك واقعنا امتلاكاً نظرياً ووجدانياً بدرجة عالية من الإبداع والعمق ، دون أن يفرض علينا هذا أن نتخلى عن الواجهات الملحة للحظة الآتية . إن المثقف العربى التقدمى ممزق في كثير من الأحيان بين إشكالية واجبات اللحظة الآتية ومتطلبات الدراسة المعصقة المستأنية والتأصيل الإبداعى !

أما الأمر الرابع والأخير فهو انعدام الوحدة بين المثقفين التقدميين العرب . ولست أعنى هنا وحدة الفكر ، بل وحدة النضال الثقافى العملى ، فالثقافة العربية التقدمية تمتلئ باجتهادات متنوعة من فكر دينى عقلانى مستنير ، إلى فكر قومى موضوعى ، إلى فكر ماركسى متمرس وعيا ونضالا ، إلى فكر وطنى ديمقراطى عام ذى خبرة عملية حية . ولا أحد يطلب إلغاء هذه الاختلافات الفكرية أو التغافل عنها وتجاهلها . فإنها جميعا تشكل خصوصية في الفكر العربى ، وتعتبر عن قوى وطنية واجتماعية مختلفة وخبرات متنوعة . على أن هذه القوى بإجتهاداتها وخبراتها مازال مفككة ، معزولة عن بعضها البعض ، بل مفتتة أحيانا في داخلها بل قد تنتشل في كثير من الأحيان بالصراع فيما بينها أكثر من الصراع في جبهة ثقافية موحدة ضد العدو المشترك للثورة العربية . ولاشك أن الصراع الفكرى واجب لتنمية الفكر نفسه . ولكن الصراع الفكرى ينبغى أن يخضع لأولويات وضرورات النضال السياسى والاجتماعى العام وإلا أصبح فوضى وقزقا .

هذه بعض سمات أزمة الثقافة التقديمية وهى كما رأينا لا تمس أساسا مضمون هذه الثقافة بل تمس فحسب قضايا ذات طابع تنظيمى ومنهجى في ممارستها .

أزمة الحكم

ولهذا يمكن القول بأن الأزمة الثقافية الحقيقية إنما تعانيتها أساسا الثقافات الرسمية انعكاسا وتعبيراً عن أزمة الواقع العربى نفسه ، وأن هذه الأزمة تتحمل مسئوليتها أنظمة الحكم العربية أساسا . إن الأزمة إذن ليست مجرد أزمة ثقافية ، بل هى في الجوهر أزمة حكم هى مصدر كل الأزمات الأخرى التى يعانيتها واقعنا العربى بمستويات وأشكال مختلفة .

ولهذا فإن كل محاولة للبحث عن مخرج من أزمة الواقع العربى أو من مأزقه - كما يقال هذه الأيام - بالدعوة إلى الوحدة القومية ، أو إلى مجرد التضامن العملى العربى ضد العدوان

والتوسع الاسرائيلي ، أو إلى اشاعة الديمقراطية ، أو إلى الخروج من التسمية للإمبريالية المالية عامة والأمريكية خاصة ، سوف تصطلح دائما بأنظمة الحكم المهيمنة وبطبيعة انتماءاتها ومصالحها الطبقية ، أو بالأحرى ، سوف تصدعها وتقف في طريقها هذه الأنظمة !
إن السمكة تفسد من رأسها كما يقال ، وكذلك المجتمع الإنساني ..

ولعل هذا يفسر مختلف المحاولات الايديولوجية والدياجوجية لإخفاء وطمس حقيقة الدولة وطبيعتها . فهي بحسب هذه المحاولات مجرد سلطة محايدة فوق النطبقات ، خادمة للمجتمع ككل ، معبرة عن الصالح العام لجميع فئاته بغير استثناء أو تحيز ! أو هي سلطة اسطورية غامضة بل مقدسة أحيانا فرأسها هو ظل الله على الأرض ! أو هي مجرد أفراد موظفين شتى يقومون بمختلف الخدمات دون رابط طبقي يحدد قسمااتهم أو سلوكهم ! أو هي الحكومة التي تتغير السياسات والممارسات بتغيرها ! إلى غير ذلك . وتزداد هذه المحاولات الايديولوجية والدياجوجية بالنسبة للبلاد المستقلة حديثا ، أو المتخلفة أو التي تسمى ببلدان العالم الثالث ، وخاصة تلك التي لم تتطور فيها بعد بلورة واضحة الفئات والهيكل الاجتماعية والطبقية .

ولهذا ، فإن الوعي بحقيقة الدولة وطبيعتها وإزالة الأوهام ونضج الزيف حول مفهومها مهمة محورية في أي دعوة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية .

إشكالية العلاقة

بين المثقفين والسلطة

مدخل عام

ما أكثر ما تعالج قضية العلاقة بين المثقفين والسلطة معالجة تيسيطية . فالمثقفون يتقاصون في نموذج المثقف فرد مطلق يقف في مواجهة سلطة مطلقة . وبين هذا المثقف الفرد والسلطة تقوم علاقة محددة . فالمثقف إزاء هذه السلطة قد يكون " ناقدا أو مبررا أو متفجرا " (١) ، وقد يكون داخل السلطة أو خارجها ، وقد يكون مع السلطة أو ضدها . وعلى هذا فالعلاقة بين المثقف والسلطة لا تخرج عن أن تكون علاقة ثنائية سواء كانت استيعادية أو ترفيقية .

والواقع أن العلاقة بين المثقفين والسلطة أكثر تعقيدا من هذه الثنائية التيسيطية . بل لعل هذه العلاقة أن تختلف باختلاف الملابس الاجتماعية والتاريخية التي تتحقق فيها ، كما يختلف كذلك الوعي بها باختلاف هذه الملابس واختلاف المواقف منها .

في أوائل عام ١٩٦٧ زار مصر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر وألقى في جامعة القاهرة محاضرة حول " دور المثقف في المجتمع المعاصر " . ولقد اقتصر سارتر في محاضراته على تحديد دور المثقف في المجتمعات الأوروبية الرأسمالية وعرك المثقف بأنه " العالم الذي يخرج باهتمامه وعمله من حذره علمه المتخصص إلى أفاق المصالح الإنسانية المشتركة " . وفي تعريفه هذا للمثقف ، وفي محاضراته بشكل عام ، وضع سارتر المثقف في تعارض مع السلطة بشكل مطلق . ولقد اختلفت مع محاضرة سارتر في مقال نشرته (٢) آنذاك فركت فيه بين مستويات ومواقف مختلفة للمثقفين وأشكال وطبائع مختلفة للسلطة ، وأشارت في هذا المقال إلى أن السلطة ليست هي مجرد الجهاز المركزي بل هي كذلك الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلى غير ذلك ، وأن موقف المثقفين سواء داخل جهاز الدولة أو خارج هذا الجهاز إنما يختلف باختلاف طبيعة هذا الجهاز وطبيعة سياساته من حيث أنه جهاز رجعي أو تقدمي ، وأن موقف المثقفين لا يتحدد فحسب بالتأييد أو بالرفض للسلطة على إطلاقها وإنما يتحدد أساسا بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية عملية في تكريس سياسات هذه السلطة أو تغييرها تغييرا جذريا .

(١) بحث ألقى في ندوة " الممارسة والسلطة في المجتمعات العربية " التي انعقدت في صنعاء بين ٩ و ١٠ تموز (يوليو)

١٩٨٧ ، ونظمتها جامعة صنعاء بالتعاون مع معهد الإنماء العربي / نشر في مجلة أدب وثقافة العدد ٣٨ / مايو ١٩٨٨ .

وكما كانت محاضرة ساورت تعبيرا عن موقف أغلبية المثقفين فى البلاد الأوروبية الرأسمالية آنذاك ، فإنى أكاد ألمس فى كلماتى القديمة تضاريس تلك المرحلة من تاريخ مصر فى الخمسينات والستينات عندما كانت ثورة ٢٣ يوليو فى السلطة بقيادة جمال عبد الناصر ، وكانت تلتف حولها الجماهير الشعبية للأمة العربية جمعا ، بل الأغلبية الساحقة للمثقفين العرب بمستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة .

حقا ، لقد عانت ثورة يوليو فى بدايتها بانسحاب بعض المثقفين عنها ، وسلبيتهم إزاحتها بل صدامهم معها نتيجة لبعض توجهاتها السياسية والثقافية والاجتماعية آنذاك .

وفى كتابه " أزمة المثقفين " يعرض الأستاذ محمد حسنين هيكل لعناصر هذه الأزمة ويركزها فى أمور ثلاثة هي : -

١ - المطالبة بعودة الجيش إلى الشُّكُنات .

٢ - المطالبة بالديمقراطية وعودة الأحزاب .

٣ - المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة " وذلك نتيجة لتعيين بعض العسكريين فى عدد من الشركات والهيئات والمؤسسات فى وظائف يبدو أنها فنية بحتة لا تحتل غير المتخصصين فى أعمالها " (٣) .

على أن التنمية آنذاك لم تكن فى تقديرى هى أزمة علاقة بين المثقفين على إطلاقهم والسلطة الجديدة كجهاز سياسى عسكرى أو أزمة مفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة . بل كانت الأزمة ذات أبعاد سياسية واجتماعية وايدولوجية أساسا . فلا شك أن ثورة يوليو ، وغيرها من الثورات العربية الأخرى التى قامت قبل قيامها أو بعد قيامها ، قد شاركت فى قيامها وفى قيادتها طلائع من المثقفين ذوى التوجه التقدمى والقوى العام . حقا ، إن الطابع العسكرى قد غلب على هذه الثورات . إلا أن هذا الطابع العسكرى لا يخفى الوجه الثقافى البارزة التى شاركت فى التخطيط وفى قيادة هذه الثورات . هذا ، فضلا عن أن ضباط الجيش أنفسهم يعلون من الفئات الثقافية بالمفهوم العام للمثقفين كما ستعرض لذلك فيما بعد . والواقع أن ثورة يوليو لم تنتج فى تحقيق بعض أهدافها إلا بفضل المشاركة الفعالة لمئات المثقفين فى مختلف مستويات العمل السياسى والاقتصادى والاجتماعى والإعلامى والثقافى عامة .

ففى خطة التنمية الاقتصادية الأولى مثلا اشترك فى وضعها ألف وخمسمائة من كبار المتخصصين ، رقام على تنفيذها عشرات الآلاف من المثقفين الذين يجتمع فيهم أهل الثقة بأهل الخبرة (٤) . ولهذا ، فإن النواقص والسلبيات فى ثورة يوليو ، لا ترجع فى الحقيقة إلى أزمة المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة ، أو إلى أزمة التعارض والمصادمة بين المثقفين والثورة كما يقال ، أو إلى سلبية المثقفين إزاء الثورة ، وإنما ترجع إلى الطبيعة الطبقيّة للثورة وإلى ايدولوجيتها التوفيقية وإلى نوعية المثقفين الذين استعانتم بهم الثورة لتحقيق أهدافها . لقد كانت الثورة تنادى بالتغيير الاجتماعى والاشتراكية ، وتستعين بمثقفين معادين لشعارات التغيير

الاجتماعى وللإشتراكية ومشروعاتها عامة أو على الأقل غير مدركين وغير واعين حتى بحقائق وآليات التغيير الاجتماعى الذى تسعى الثورة إلى تحقيقه ، فى الوقت الذى كانت تغيب فى السجون لفترات طويلة المثقفين الإشتراكيين الحقيقيين أو تعمل على تهميشهم اجتماعيا أو تسعى إلى استيعابهم داخل إيديولوجيتها الخاصة .

لم تكن القضية إذن فى الخمسينات والستينات هى أزمة العلاقة بين المثقفين والثورة أو بين المثقفين والسلطة ، بل كانت خلافا حول سياسات وإيديولوجيات داخل الثورة وخارجها تتعلق بالديمقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسة الخارجية فضلا عن مناهج وأساليب وأسس تحقيق الوحدة العربية .

ولهذا فإن المقال الذى كتبه عام ١٩٦٧ ردا على سارتر كان تعبيرا عن هذه الخبرة الواقعية الحية ، أكثر منه تعبيرا عن إشكالية موضوعية بين المثقفين والسلطة .

على أننا فى هذه السنوات الأخيرة ، نجد هذه القضية تبرز من جديد فى صورة إشكالية بل مأساوية حادة ، وتتمتع فيها المسافة بين طرفيها حتى تكاد تصل إلى ما يشبه الثنائية المطلقة .

ولقد استطعت أن أحصى خلال السنوات الأخيرة خمس ندوات غير ندوتنا هذه فضلا عن مقالات متناثرة ، يدور محورها حول العلاقة بين المثقفين والسلطة . وفى تقديرى أن هذا الاهتمام البالغ بهذه القضية ، والطابع الإشكالى الحاد لطرحها إنما هو تعبير عما يعانيه واقعنا العربى الراهن فى هذه السنوات الأخيرة من أزمة بنوية فى مجمل أوضاعه وممارساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تزداد كل يوم تخلفا وتفرقا واستبدادا وتبعية . وقد لا يسمح المجال بتفصيل حول طبيعة هذه الأزمة وأسبابها وآفاقها ، ولكن حسبى أن ألخص هذه الأزمة بفقرة واحدة من تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذى صدر مؤخرا .

تقول هذه الفقرة " إن رأى العام العربى ، يدرك أن الهزائم والانتكاسات التى حاقت بوطنه الكبير فى السنوات الأخيرة ليست قدرا محتوما . وليست دلالة على عجز شعوب أمتة . وإنما هى بسبب عجز الأنظمة . وأن هذه الشعوب قد سجلت فى الماضى القريب انتصارات باهرة ، ولمدت أعز التضحيات . وأن أهم أسباب الأزمة الحاضرة هى التفتيت القسرى للجماهير العربية عن المشاركة فى تقرير مصيرها والاسهام فى صياغة حاضرها ومستقبلها ، والدفاع عن أوطانها وأن هذا التفتيت يبدأ بمصادرة الحريات الاساسية للجماهير وينتهى بالانتهاك الفاضح لحقوق الإنسان الفرد " (٥) .

إن خلاصة هذه الصورة التى تقدمها هذه الفقرة من تقرير " المنظمة العربية لحقوق الإنسان " هى أن الأنظمة العربية عاجزة ، والجماهير العربية مغيبة . وبصرف النظر عن حقيقة موقف الأنظمة هل هى عاجزة أم متواطئة ، فلاشك أن هناك تخلفا فى جانب الأنظمة ، وتغيبا فى جانب الجماهير . وفى هذه الصورة المأساوية كان من الطبيعى أن تبرز إشكالية العلاقة بين المثقفين (الذين هم طلائع الوعى الاجتماعى على اختلاف انتساباتهم واتجاهاتهم) وبين الأنظمة

الحاكمة ، وأن تتعقد الندوات وتكتب المقالات وترتفع التساؤلات الفلقة حول المثقفين وموقفهم ودورهم ومستوليتهم فى مواجهة هذه الأوضاع .

ولا أتردد فى أن أقول بصراحة واجبة أن بعض الكتابات وبعض المداخلات فى هذه الندوات ، ماكانت - موضوعيا على الأقل - تنتهى إلى تحديد معالم الخروج من محنة هذه الأوضاع ، بقدر ما كانت تغيب حقائق وآليات هذه المحنة ، كما كانت تغيب المنهج الموضوعى لمعالجتها ، وبالتالي كانت تكرسها تكرىسا . وليس هذا بالأمر الغريب الشاذ . فالثقافة بعد من أبعاد هذه " الأوضاع - المحنة " . ويتميز آخر أكثر عمومية وأكثر موضوعية ، إن الثقافة بعد من أبعاد السلطة ، كل سلطة . ولهذا فإن القول - وهنا تدخل فى موضوعنا - بالثنائية الضدية الاستيعادية أو الثنائية الترفيقية بين المثقفين والسلطة لايفضى إلى تقييب حقيقة العلاقة بين المثقفين والسلطة فحسب ، بل يفضى كذلك إلى طمس طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة على السواء . فلا سلطة بغير ثقافة ، ولاثقافة لاتنتسب إلى سلطة ما سائدة ، أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود .

ولهذا فليس صحيحا ما يذهب إليه بعض الكتاب من أن المثقف والسلطة ينتسبان إلى حقلين دلاليين مختلفين وأن العلاقة الوحيدة بينهما هى علاقة الصراع (٦) .

حقا ، هناك تمايز دلالى بين الثقافة والسلطة ، ولكن هناك كذلك تداخل وظيفى عضوى بين الدلالتين .

ولو عدنا إلى الجذور الاشتقاقية لكلمات السلطة والحكم والثقافة ، فى لسان العرب وفى بعض المعاجم العربية الأخرى ، لوجدنا هذا التشابه والتداخل بين الدلالتين .

فكلمة السلطة إلى جانب ما تحمله من معنى القهر والغلبة ، تعنى كذلك الحجة والبرهان . والرجل السليط هو الفصيح حديد اللسان . ومع كلمتى الحكم والحكومة اللتين تعبران عن السيطرة نجد كلمة الحكمة التى تعنى العلم والتفقه ومعرفة أفضل الأشياء . أما كلمة الثقافة فتنبجدها سواء فى اللغة العربية أو مختلف اللغات الأوروبية تجمع بين الدلالتين المنسوبة والعملية . فالزراعة هى مصدرها فى اللغات ذات الجذر اللاتينى ، والتصويب والتسوية والتحديد هو مصدرها فى اللغة العربية . فتتق الشئ تعنى إقامة المعرج فيه ، مثل تثقيف الرمح ، وثاقفه تعنى جالده بالسيف إلى غير ذلك .

حقا ، أننا لاينبغى أن نقالى فى استخلاص نتائج فكرية من هذا التداخل الدلالى فى معنى المفردات ، ولكننا سنجد هذا التداخل الدلالى نفسه بين الممارسة والفكر ، بين السلطة والمعرفة ، بين الدولة والثقافة طوال التاريخ البشرى وخاصة مع نشأة الطبقات الاجتماعية وقيام مؤسسة الدولة . سنجد هذا التداخل الدلالى والوظيفى منذ الملوك السحرة وسلطة الكهنة ، ودور البيروقراطيين ومهندسى المشروعات الكبرى فى الدولة القديمة حتى رجال الدين وصانعى القرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى ومخططيه ومتفديه ومروجيه الايديولوجيين فى الدولة

الحديثة . وقد يبرز هذا التداخل الدلالي والوظيفي بصورة أكثر وضوحا عندما تضرب أمثلة ببعض الحكام أو الحكماء أو الحكام المثقفين ، وما أكثر الأمثلة على ذلك فى التاريخ القديم والتاريخ الحديث : اخناتون ، على بن أبى طالب ، المأمون ، ابن تومرت ، رويسبير ، لينين ، ماوتسى تونج ، نهرو ، عبد الناصر ، سنجور ، ديغول إلى العشرات من أمثالهم . إلا أن التمثيل بهذه الأسماء قد يقضى بنا إلى نتيجة مغلوطة ، لأنه قد يوحي بأن للثقافة دلالة فردية أو نخوية علوية ويخفى بهذا دلالتها الطبقيّة فى بنية السلطة نفسها .

ولهذا قد يكون من المفيد متابعة الرحلة العريقة المستمرة المتطورة المزسمة لسلطة - الثقافة " لتبين هذه العلاقة العضوية الحميمة بين السلطة والثقافة وما تتخذه من أشكال ومظاهر مختلفة عبر المراحل التاريخية الاجتماعية المختلفة . ولكن المجال لا يسمح بهذا . وحسبنا أن نتوقف عند تحديد مفهوم المثقف ومفهوم السلطة ، وتحديد طبيعة ما بينهما من تداخل دلالى ووظيفى رغم ما بينهما من تمايز .

من هو المثقف :

إن أى محاولة لتعريف المثقف ستفوق بنا فى غابة من عشرات التعريفات التى تصدر كلها من موقف فكرى معين . فهناك من يعرف المثقف بأنه الحاصل على الشهادة العليا الجامعية ، وهناك من يعرفه بأنه المتخصص فى شئون الثقافة ، والذي يتعامل مع الأفكار المجردة والتى يضع اعتباراتها فوق مختلف الاعتبارات الاجتماعية اليومية ، أو بأنه الفكر المرتبط بقضايا عامة أكبر من حدود تخصصه أو هو صاحب الرؤية النقدية للمجتمع أو هو العالم القلق أو هو المبدع فى مجال الآداب والفنون والعلوم والفكر ، أو هو المتعلم ذو الطموح السياسى أو هو واحد من صفوة أو نخبة متعلمة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعى العام إلى غير ذلك . وهى تعريفات تقصر المثقف على مستوى ثقافى معين أو مستوى اجتماعى معين . وقد يكون أبسط تعريف هو ذلك الذى يميز بين العمل الذهنى والعمل اليدوى . وهو فى الحقيقة كذلك تعريف غير دقيق على إطلاقه . فكل عمل يدوى مهما كانت بساطته الآلية يحتوى بالضرورة على قدر من الجهد الذهنى . وفى تقديرى أن أصدق تعريف وأدق هو ذلك الذى يقول به جرامشى وهو أن (٧) كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له . ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم ، وخطا للسلوك الأخلاقى والاجتماعى ، ومستوى معيناً من المعرفة والإنتاج الفكرى . كل إنسان مثقف إذن وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته . وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرين والعلماء والكتاب والمبدعين والفنيين ورجال الدين والأطباء والمهندسين والمديرين ورجال القانون والأطباء والموظفين والموجهين الإعلاميين والصحفيين ورجال الأعمال والطلبة .

بل يتسع كذلك لقرى الإنتاج اليدوى من عمال وفلاحين . وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام ومثقف متخصص .

ولا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية محددة ، بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات والفئات

الاجتماعية ، من الطبقة الارستقراطية إلى البورجوازية والفئات البيئية المتوسطة حتى الطبقة العاملة . فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها المعبرون عنها سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر ، أو بالانتماء الفكري . وهناك بحسب تعبير جرامشي المثقف العضوى للطبقة البورجوازية وهناك المثقف العضوى للطبقة العاملة ، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى . ولعل الفلاّنين أن تكون الفئة الاجتماعية الوحيدة كما يذهب (أ) جرامشي التي ليس لها مثقفوها المعبرون عنها ، وإن يكن العديد من المثقفين من ذوى أصول فلاحية .

وهناك من الباحثين من يذهبون إلى أن المثقفين ينتمون عامة إلى الفئات الاجتماعية الوسطى ، ويتحلون لهذا بسمة اجتماعية موحدة . وقد يبدو هذا صحيحا وخاصة فى مجتمعاتنا العربية ومجتمعات البلاد النامية عامة التي برزت فيها وتكاثرت واتسعت الفئات الاجتماعية الوسطى بعد حصولها على الاستقلال ونتيجة للتوسع فى التعليم لتلبية للاحتياجات الجديدة . إلا أنه فى إطار هذه الفئات الوسطى سنجد كذلك الانتماءات والانتسابات الفكرية المختلفة التي لاجتماع من المثقفين طبقة متجانسة من حيث المصالح وبالتالي من حيث الأفكار .

وهناك من الباحثين من يذهب إلى اعتبار المثقفين الطبقة الاجتماعية المالكة لامتلاكهم لرأس مال ثقافى يؤهلهم للحصول على الجانب الأكبر من فائض القيمة على المستوى الاجتماعى العام ، ويتيح لهم وضعاً متميزاً فى السلطة ، فاللامساواة فى المعرفة تؤدى إلى اللامساواة الاجتماعية وبالتالي فالأكثر معرفة هو الأكثر سلطة . والواقع أنه إذا صح أن اللامساواة فى المعرفة تؤدى إلى اللامساواة الاجتماعية ، فإن المعرفة أو رأس المال الثقافى وحده لايعنى السلطة ، رغم أهميته فى بنية السلطة كما سوف نرى .

وهناك من الباحثين من يذهب إلى أن المثقفين كيان اجتماعى عبر طبقى ، أى يكاد أن يكون كيانا قوميا فوق الطبقات (٩) ، وإن كان يقصر هذا الحكم على المثقفين المصريين أساسا . والواقع أن مصدر هذا التعريف الفضفاض هو قصره مفهوم المثقفين على المشتغلين بشئون الثقافة العامة دون المشتغلين بالثقافة التقنية . ولكن حتى فى إطار هذا المفهوم الضيق للمثقفين فما أكثر التمايزات الطبقيّة بينهم .

إن المثقفين ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فرق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة ، وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعى المحدد تاريخيا ، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج فى إطار التعبير القانونى عنها ودورها فى التنظيم الاجتماعى للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه . ولا يمكن تحديد الطبقة تحديدا كاملا بغير اجتماع هذه المعايير الأربعة (١٠) .

وعلى هذا فالمثقفون من حيث أنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية أو من الناحية الأيديولوجية ، وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية مختلفة . وتتحدد انتساباتهم الطبقيّة بحسب موقعهم من نظام الإنتاج فى ضوء هذه المعايير الأربعة . إن

لكل طبقة اجتماعية مثقفيتها الذين يتشأرون بنشأتها (١١) . إلا أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطا بنشأتهم الطبقة ، وإنما بانتماثلهم الأيدولوجى أساسا . ولهذا قد يكون من التسلسل الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي . وحدها فى تحديد الموقف الطبقي للمثقفين . وهنا تثار إشكالية الوجود والوعى فى الطبيعة المثقفين . فقد يتطابق الوجود والوعى الطبقيان وقد يتعارضان . ولهذا تتحدد طبقة المثقفين بالموقف الذى يتخلوونه من الصراع الطبقي الدائر فى المجتمع عامة وفى مجال الثقافة الأيدولوجية خاصة .

وقد يكون من المفيد فى هذا الوضع من معالجتنا لموضوع المثقفين أن نحدد الفرق بين الثقافة والأيدولوجيا . فالثقافة فى تقديرى ليست مرادفة للأيدولوجيا ، وقد يأتى مفهومها أكبر من مفهوم الأيدولوجيا . إن الثقافة تعنى أولا المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة ، أى الامتلاك النظرى أو التقنى أو الوجدانى لمخاتق الواقع الطبقي والاجتماعى والإنسانى عامة ، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وإبداع كذلك فى المجال النظرى أو التقنى أو الوجدانى ، أى كان مستوى هذا الامتلاك هذا الإنتاج والإبداع . على أن هذا الامتلاك والإنتاج المعرفى يتعرض دائما فى الممارسة الاجتماعية إلى توجيه وتوظيف مصلحى طبقي . وهذا ما يحوله من مجال المعرفة إلى مجال الأيدولوجية . فالأيدولوجية هى نسق من الأفكار والقيم والسلوك المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية .

وبرغم التمايز بين المعرفة والأيدولوجية ، فما أعمق التداخل بينهما فتطور المفاهيم والمنجزات عامة ، سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإبداع التقنى أو الأدبى والفنى والفكرى ، مشروط بالتطور فى الأوضاع والعلاقات الاجتماعية ، وإن يكن فى الوقت نفسه عاملا من عوامل تطوير هذه الأوضاع والعلاقات نفسها .

وفى أسس أشد المعارف العلمية دقة وموضوعية قد نجد عناصر أيدولوجية يسمى العلم دائما فى تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابيا على الأقل (١٢) . والأيدولوجية بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفى ، وذلك بتوظيفها المخاتق والمنجزات المعرفية توظيفا يضمن لها المصداقية والمشروعية . ولهذا ما أكثر المعارك الأيدولوجية المحتدمة حول تفسير بعض نتائج العلوم الطبيعية (١٣) ، وما أكثر ما تأدلج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحية . هذا فضلا عن استخدام النتائج التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف أيدولوجية ومصلحية مختلفة ، كاستخدام القنابل الذرية والتوروية والإذاعة والتلفزيون ووسائل الاتصال وأجهزة التحكم السيبرنيطيقى والمعلوماتية وعلم الجينات إلى غير ذلك .

ورغم هذا كله ، يظل للثقافة جانبها المعرفى الخالص ورغم طغيان الجانب الأيدولوجى عليه ولكن ما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفى الخالص كذلك فاعلية أيدولوجية بشكل مباشر أو غير مباشر .

فجاليليو لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس وخروجه على نسق فكرى لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتيناها الكنيسة ، وإغنا لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد الذى يقول به يخلخل نسق البنية الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك ! ولقد عبر برتولد بريشت تعبيراً رائعاً عن هذه الحقيقة فى المشهد العاشر من مسرحيته " حياة جاليليه " (١٤) .

ولهذا فإن الإنتاج والإبداع الفكرى والعلمى والتقنى والمنجزات المعرفية عامة ، تتضمن بالضرورة إمكانات تغييرية بل تلويفية ، لأنها اضافات إلى قوى الإنتاج الاجتماعى والبشرى بشكل عام التى تسهم بتطورها وتقدمها فى تحقيق التغييرات الاجتماعية التقدمية .

ولكن يبقى السؤال : من يسيطر على هذه المنجزات المعرفية ، ولصالحه من توجه وتوظف ؟ فما أكثر ما تستخدم اليوم المنجزات التكنولوجية العظيمة لتحقيق السيطرة الامبريالية السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية والثقافية على العالم . ولعل هذا ما يسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالى الناجم عن هذا الازدواج بين المعرفة والايديولوجية . وهنا تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفة والثقافة بشكل عام .

فماهى السلطة واعنى بها بالتحديد السلطة السياسية أو الدولة وما علاقتها بالثقافة والمثقفين ؟

جدل السياسى والثقافى :

لست فى مجال تحليل تفصيلى لمفهوم الدولة أو السلطة السياسية . وحسبنا أن نعرض لجانبها الذى يتعلق بموضوعنا العام وهو العلاقة بينها وبين الثقافة والمثقفين ، أو بتعبير آخر العلاقة بين ماهر سياسى وما هو ثقافى فى بنية الدولة أو السلطة عامة .

إن الدولة هى مؤسسة سياسية معبرة عن علاقات الإنتاج السائدة فى المجتمع . ولهذا فهى مؤسسة طبقية أى تعبر عن سيادة طبقة معينها أو سيادة تحالف طبقي معينه . والدولة ، وإن تكن تعبر عن طبقة معينها أو تحالف طبقي معينه وعن مصالح هذه الطبقة أو التحالف الطبقي الحاكم ، فإنها تسعى إلى ممارسة سلطتها باعتبارها التعبير السياسى الرسمى عن المصالح العامة للمجتمع كله بمختلف طبقاته وفئاته . إنها التعبير السياسى الرسمى عن المجتمع المدنى عامة . ولهذا فهى تمارس سلطتها بوسيلتين أساسيتين : الأولى هى القمع . فالدولة فى جوهرها سلطة قمعية . ولكنها لاستطيع بالقمع وحده أن تحتفظ بسيادتها وسلطتها أو تحقق مشروعاتها ، وأن تحصل على مشروعيتها أو على الاتفاق العام حولها الذى هو شرط ضرورى لتحقيق توازن عام فى المجتمع رغم مايعتمد فيه من تناقضات وصراعات . ولهذا تلجأ إلى وسيلة ثانية هى الايديولوجيا تحقيقاً لهذه المشروعية أو الاتفاق العام أو التوازن الاجتماعى . " وكل دولة لامتلك أدلوجة - على حد تعبير عبد الله العروى (١٥) - تضمن درجة مناسبة من ولاء واجتماع مواطنيها ، لا معاملة مهزومة " .

وفى تحليل ابن خلدون لشروط قيام الدولة نجد هذا التشديد كذلك على جانبي القمع

والايديولوجيا الذي يعبر عنها ابن خلدون بالعصبية والدعوة . فالدعوة (١٦) الدينية من غير عصبية لانتم كما يقول ابن خلدون . والحديث الشريف يقول : " ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه " . كما أن العصبية قد تكفى لتأسيس الملك ولكنها لا تكفى وحدها لاستتباب الملك واستدامته وقوته ولهذا لا بد لها كما يذهب ابن خلدون من سياسة عقلية أو سياسة دينية (١٧) . ولعلنا نجد هذا التحديد لجانبى القمع والايديولوجية فى بنية السلطة على مستوى رفيع من التدقيق النظرى فى تفرقة التوسير المشهورة بين سلطة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الايديولوجية (١٨) .

بالقمع والايديولوجيا إذن تتكامل للدولة قدرتها على استقرار سلطتها وتوفير مشروعيتها وتحقيق مشروعاتها . وبهذا لا تكون الايديولوجية مجرد أداة من أدوات الدولة ، أو السلطة ، بل تكون جزءا أساسيا عضويا من بنيتها نفسها . ففى بنية الدولة أو السلطة تتربط وتتداخل وتتأزر الأجهزة القمعية والأجهزة الايديولوجية مع مجمل العملية الإنتاجية الاجتماعية ليحقق بهذا الترابط والتداخل والتأزر إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة ، أى تكريس الطبقة أو تحالف الطبقات المالكة الحاكمة . وعندما نذكر الأجهزة الايديولوجية فلنستأنقصرها على تلك الأجهزة التى حددها التوسير وهى (١٩) الدينية والمدرسية والعائلية والتشريعية والسياسية والثقافية والإعلامية والثقافية بالمعنى التقليدى للثقافة ، أدب وفن ورياضة وغير ذلك . وإنما نمتد بمفهوم الايديولوجيا بحسب المفهوم الذى حددناه من قبل للمثقفين ليشمل مختلف مجالات الإنتاج والإبداع المعرفى والتقىنى والعلمى والوجدانى على السواء . وهكذا تتخلل الايديولوجيا مختلف مجالات التخطيط والعمل والإدارة والتوجيه والاعداد والتنفيذ فى بنية الدولة كمؤسسة تهتم على مشروع كبير هو المجتمع ، ويتم إنتاج هذه الايديولوجيا وتبنيها واستيعابها وتوظيفها توظيفا عمليا عن طريق العاملين فى مختلف هذه المجالات على اختلاف مستوياتهم المعرفية والوظيفية .

وبرغم الدور الكبير الفاعل الذى تلعبه المعرفة - الايديولوجيا ويلمعه المثقفون عامة الحاملون لهذه المعرفة - الايديولوجيا فى إدارة الدولة وتوجيه المجتمع كله وتوجيهه تحت سيطرتها ، وبالتالى المساهمة فى إعادة إنتاجها ، إلا إن المثقفين من حيث أنهم مثقفون ليسوا هم القوة المسيطرة المهيمنة فى بنية الدولة كما يزعم بعض الباحثين (٢٠) . إن أساس السيطرة والهيمنة فى بنية الدولة هى القوى المالكة لوسائل الإنتاج . إن الذى يملك هو وحده الذى يحكم ويتحكم فى التحليل الأخير (٢١) . وهذا ما يقيم بين ماهر سياسى وما هو ثقافى داخل بنية الدولة وفى المجتمع عامة إشكالية حادة . أقول إشكالية ولأقول ثنائية . فهناك فارق دقيق ومهم بين الأمرين .

إن الدولة تترك أنه لاسلطة سياسية لها ، ولامشروعية ولاأخلاقية ولاإخضاع للمجتمع المدنى ولاتكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الإنتاج بغير امتلاكها للسلطة الثقافية ، أى المعرفة - الايديولوجيا " ولهذا تسعى دائما إلى إنشاء المعابد والكنائس والمساجد (٢٢) ودور البحث

العلمي والتعليم (٢٣) ووسائل الإعلام الجماهيرى والأجهزة الثقافية المختلفة ، وتحصر دائما على تشنئة قوى المعرفة المعنوية والفنية والتقنية والإدارية وتجنيدوا واستيعابها وتوجيهها لتكريس سلطتها وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة السائدة .

إلا أنه برغم هذا كله فإن السلطة السياسية لها الأولوية (٢٤) والهيمنة على جميع مجالات المعرفة - الايديولوجيا ، وذلك لقيام هذه السلطة السياسية أساسا على قاعدة محددة هي الملكية لوسائل الإنتاج فى المجتمع . ولهذا فجوهر التناقض والثنائية ليس بين السياسى كسياسى والثقافى كثقافى ، وإنما بين المالكين وغير المالكين وإن أخذ هذا مظهر التناقض والثنائية بين السياسى والثقافى .

والمتفقون بينهم من هم من المالكين وبينهم من هم من غير المالكين . ولهذا فالتناقض الأساسى والثنائية الحادة لاتقوم بين السلطة من حيث أنها سلطة سياسية مهيمنة ، والمتفقين من حيث أنهم مثقفون ، وإنما يقوم التناقض وتقوم الثنائية أساسا بين ثقافتين وأيديولوجيتين أى بين موقفين وموقفين طبقيين . ومن ثم فليس ثمة ثنائية بين المثقفين والسلطة ، وإن قامت بينهما كما سبق أن أشرت علاقة إشكالية ، يمكن تحديدها فى النقاط الآتية : -

أولا : إن العديد من المثقفين داخل السلطة - المجتمع عامة - يدركون أنهم جزء من هذه السلطة - المجتمع ، وأنهم يسهمون بإنتاجهم وعملهم يختلف أشكاله ومستوياته فى تكريس وإعادة إنتاج هذه السلطة - المجتمع . إلا أن الأغلبية منهم تمى كذلك بدرجات متفاوتة من الوعى - الذاتى أو الموضوعى ، المنظم أو التلقائى - بأنهم موضع استغلال واستبداد من جانب هذه السلطة - المجتمع التى يكرسونها ، وأنهم فى مستويات دنيا من السلم الاجتماعى رغم ما يقدمونه من إنتاج .

ثانيا : إن العديد من المثقفين يعانون فى كثير من الأحيان وبدرجات متفاوتة كذلك التناقض بين معارفهم وممارساتهم العلمية والتقنية والإدارية ، وبين التوظيف الايديولوجى لهذه المعارف والممارسات ، هذا التوظيف الذى يرفضونه أخلاقيا أو فكريا بدرجات متفاوتة كذلك . (وما أكثر الأمثلة على ذلك ، لعل أبرزها علماء الطبيعة الذين يشاركون فى صناعة القنبلة الذرية أو النووية ، ويرفضون ما ترتبط بها من سياسات عدوانية وتدميرية ، أو أطباء السجون الذين يطلب منهم المشاركة فى عمليات تعذيب سجناء الرأى ، أو المدرسون وخاصة فى مدارس ما قبل الجامعة ، بل والجامعيين أحيانا ، الذين تفرض عليهم برامج تعليمية تتعارض مع مايعرفونه من حقائق اجتماعية وتاريخية أو العسكريون والديبلوماسيون الذين يفرض عليهم خوض معارك أو الرضوخ لمعاملات صلح لا يوافقون عليها ... الخ .

ثالثا : فى الوقت الذى تسعى فيه السلطة السياسية إلى تنمية المعرفة النظرية والعلمية والتقنية عامة لتدعيم مكانتها وتحقيق مشروعاتها ، فإنها تدرك فى بعض الأحيان أن تنمية هذه المعرفة من ناحية أخرى فى هذا الفرع من المعرفة أو ذاك ليس له أهمية فى تنمية مصالحها

الطبية الخاصة ، وقد تعى كذلك أن تنمية هذه المعرفة سوف تضاعف من قوى الإنتاج بما لا يتفق مع علاقات الإنتاج القائمة . ولهذا تسعى السلطة فى هذه الحالة إلى إهدار جوانب معينة من الخبرات العلمية والمعرفية وتهميش حاملها من المثقفين وتحويلهم إلى موظفين بيروقراطيين . وقد تبدو امتداداً لهذه السياسة ظاهرة تنمية وتشجيع الاتجاهات اللاعقلانية فى البلاد النامية فى الوقت الذى تحتاج فيه هذه البلاد إلى المزيد من العقلانية وإلى ترسيخها فى تنظيم مختلف مؤسساتها الوليدة . بل قد يبدو التقاعس فى كثير من هذه البلاد عن حل قضية الأمية حلاً جذرياً وتسطيح الثقافة العامة وتحويل المثقفين عامة إلى موظفين مكتبيين بيروقراطيين وتشجيع مظاهر الانهزال والظلمة والبرجماتية النفعية الفردية أن تكون امتداداً كذلك لهذه السياسة التهميشية للثقافة والمثقفين .

وأخيراً : داخل بنية الدولة الواحدة هناك اختلافات عديدة فى المنهج وأسلوب العمل وطبيعة الرؤية بين أصحاب النظرة الآتية الجزئية المتطلعة إلى المكاسب السريعة ، وبين أصحاب النظرة الشاملة والكلية ، بين أصحاب المنافع المباشرة ، وأصحاب الأهداف البعيدة المدروسة ، بين السياسيين العمليين الذين يتعاملون بالمنافعة وبين الخبراء والعلماء المدققين ، بين أصحاب الثقافة العامة وأصحاب الثقافة المتخصصة ، بين أصحاب النزعة الفردية الاستغلالية الاستبدادية وأصحاب النزعة الليبرالية إلى غير ذلك .

خامساً : برغم الأيديولوجيا الواحدة المعبرة عن مصالح الطبقة أو الطبقات الحاكمة ، فإنه داخل بنية الدولة ، العديد من التعريفات الأيديولوجية المختلفة التابعة من تعدد الفئات الاجتماعية داخل التحالف الطبقي الحاكم ، والتابعة كذلك من اختلاف الوظائف والخبرات والممارسات والمستويات الثقافية أو الاجتماعية فى السلم السلطوى ، وأحياناً كذلك نتيجة للاختلاف النسبى فى المواقف من بعض القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ونتيجة للاختلاف فى مصادر الثقافات ، كأن يكون مصدراً غربياً خالصاً أو مصدراً محلياً وطنياً أو مصدراً تراثياً تقليدياً .

سادساً : برغم المظهر الليبرالى فى الممارسات السياسية والاجتماعية فى بعض البلاد النامية عامة والعربية خاصة فإن الطابع الجوهري الغالب هو انعدام الديمقراطية وإهدار الحقوق الأساسية للإنسان وسيادة القوانين الاستثنائية الباطشة وانعدام الحوار الاجتماعى وعدم احترام التعددية الفكرية والسياسية بالمعنى الحقيقي لها ، والتفرد فى إصدار القرارات من أعلى السلم السلطوى دون مشاركة شعبية ديمقراطية مما يقضى إلى تجميد النشاط الفكرى وعزلة وسلبية المثقفين المتخصصين بوجه خاص . ولا تعبر هذه الصورة عن الوضع الاجتماعى فحسب ، وإنما تعبر كذلك عن آليات العمل وطبيعة العلاقات داخل أبنية السلطة نفسها ، وعن العلاقة بين هذه البنية والمجتمع عامة .

هذه فى تقديرى بعض الظواهر المعبرة عما نسميه بإشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة ، بين الثقافى والسياسى . على أن هذه الظواهر ليست تعبيراً عن تناقض جاد أو ثنائية استيعادية بين

المثقفين والسلطة . ذلك أنها إشكاليات قائمة داخل كتلة تاريخية - اجتماعية واحدة على حد تعبير جرامشي ، تكشف عن مدى ما يحتدم داخل هذه الكتلة الواحدة من اختلافات وصراعات وثغرات . ولاشك في أهمية هذه الإشكالية وجدية هذه الظواهر المعبرة عنها ، الأمر الذي يحتم العناية بها والاستفادة منها في تنمية وتطوير وانضاج الصراع الاجتماعي عامة . إلا أنها لا تعبر - كما أشرنا - عن ثنائية استيعادية بين المثقفين والسلطة . وعندما يركز بعض الكتاب والباحثين على هذه الظواهر ويقتصرون عليها ويتخذونها أساسا للقول - بالثنائية بين المثقفين والسلطة ، فإنهم بهذا يسهمون في إخفاء حقيقة المثقفين وحقيقة السلطة وحقيقة الصراع الاجتماعي عامة . ولهذا تأتي مقترحاتهم بشأن هذه الثنائية المزعومة بين المثقفين والسلطة دعوة إلى ملء الفجوة أو تحجيس العلاقة بينهما ، أي الدعوة التوفيقية بين المثقفين والسلطة .

والواقع إن التناقض الحاد والثنائية الاستيعادية لا تقوم - كما سبق أن أشرنا - بين المثقفين كمثقفين ، والسلطة كسلطة ، وإنما تقوم أساسا بين الحاكمين المالكين والمحكومين غير المالكين . ومن المثقفين من هم في زمرة الحاكمين المالكين ومنهم من هم في زمرة المحكومين غير المالكين سواء كان ذلك انتماءا طبقيًا فعليًا أو إنتماءًا إيديولوجيًا . أو بتعبير آخر إن الثنائية تقوم أساسا بين سلطة ومثقفها ، سلطة قائمة بالفعل وسلطة أخرى ومثقفها ، سلطة ما تزال بالقوة أي إمكانية متناضلة . وهكذا نعود مرة أخرى إلى القضية الجوهرية في هذا الموضوع وهي قضية الصراع الطبقي في مجال الثقافة (المعرفة - الإيديولوجيا) .

والحق أن هذا الصراع لا يتمثل في جيشين يواجه كل منهما الآخر عند حد فاصل بينهما . قد يكون من الجائز أن نقرر هذا نظريًا على نحو تجريدي خالص . أما في الواقع الملموس الحى فما أشد التداخل عمليا وفكريا عبر هذا الخط الفاصل . وفي ضوء تعريفنا السابق للمثقفين نستطيع القول بأن الغالبية العظمى من المثقفين داخل بنية الكتلة التاريخية - الاجتماعية المرتبطة بالسلطة ، سواء كانوا عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها ، أو كانوا خارجها (٢٥) . ولا يوجد من المثقفين خارج السلطة أو خارج كتلتها التاريخية اللهم إلا هؤلاء الذين يتناقضون فكريا معها ويتناضلون تضالا سياسيا من أجل تغييرها تغييرا جذريا ، سواء كانوا عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها أو كانوا خارجها فالوجود داخل السلطة أو خارجها يتحدد بالموقف الفكري والسياسي أي يتحدد بحالة الوعي وليس بحالة الوجود .

وعلى هذا ، فإن الصراع بين الجيشين الطبقيين إيديولوجيا لا يدور في شكل مواجهة مباشرة ، وإنما في قلب الجيشين كذلك . ففي قلب جهاز الدولة المعبر عن الطبقة أو الطبقات الحاكمة المالكة ، تدور ما تشبه الحرب الأهلية الصامتة بين فئات اجتماعية مختلفة وتيارات فكرية مختلفة بعضها فروع من تيار رئيسي سائد وبعضها الآخر فروع من تيار مناقض لا إيديولوجية القلعة الحاكمة ولكنه منعكس داخلها ومؤثر فيها من خارجها .

وفي هذه الحرب الأهلية الإيديولوجية داخل بنية الدولة ، هناك إمكانيات لقيام تحالفات موضوعية متنوعة بين القوى التي تعبر عن الظواهر الإشكالية داخل البنية نفسها ، وبين القوى

المتناقضة تناقضا جديرا مع هذه البنية والتي هي امتداد داخل هذه البنية نفسها لقوى جديدة خارجها تناضل من أجل إقامة سلطة جديدة .

على أن هذه الحروب الايديولوجية الدائرة داخل قلعة الدولة ، لن تستطيع - كما يزعم بعض الباحثين - تغيير وتدمير سلطة الايديولوجية الرسمية من داخلها . فمهما استقل بعض أساتذة الجامعات أو طلبة الدراسات العليا مثلا بايديولوجيا خاصة بهم مناقضة جديرا مع ايديولوجية الطبقة أو السلطة السائدة ، وراحوا يروجون لها داخل الجامعات وخارجها ، فلن يستطيعوا بهذا وحده - مع أهميته وفاعليته - هزيمة الايديولوجية المهيمنة .

ولعل مصير حركات الدارسين للعلوم الاجتماعية والطلبة عامة فى سنوات ١٩٦٤ و ١٩٦٨ فى أمريكا وأوروبا أن تكون درسا بليغا فى هذا الشأن . وكذلك الأمر بالنسبة لنمو دور التكنولوجيا والحرفاء الفنيين والمديرين عامة داخل الأجهزة المختلفة للدولة . فمهما تصاعدت الأهمية البالغة لدورهم داخل هذه الأجهزة ، ومهما تعارضت خبراتهم المعرفية ومواقفهم الايديولوجية بشكل أو بآخر ، بمستوى أو بآخر من الممارسات السلطوية السائدة ، سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو الايديولوجى عامة ، فلن يتمكنوا كذلك وحدهم من تحقيق تغيير ايدىولوجى جذرى فى بنية الدولة ولهذا فالقول بثورة المديرين أو بسلطة التقنيين ينطوى على رؤية معدودة شكلية لآليات التغيير الاجتماعى ، وكذلك الأمر بالنسبة لمختلف القوى الثقافية المتخصصة من مفكرين وعلماء ومبدعين إلى غير ذلك . انهم قوى تنويرية غير شك ، ولكنهم وحدهم لن يستطيعوا أن يكونوا قوى تغييرية . وأقصى ما يمكن أن تحققة هذه القوى المعارضة داخل بنية الدولة - المجتمع ، هو أحداث بعض التغييرات والتجديدات الاصلاحية .

ولكن لاسبيل إلى تغيير جذرى حقيقى داخل البنية الايديولوجية السائدة للسلطة إلا إسنادة وتوجيه السلطة الايديولوجية الصاعدة المناقضة لهذه السلطة السائدة ، أى هذه الكتلة التاريخية الجديدة وقواها السياسية الفاعلة التى تنمو فى مواجهة السلطة السائدة وفى استقلال وقايز بنىوى ايدىولوجى عنها وإن تواجدت داخلها فضلا عن الارتباط خارجها بحركة جماهيرية منظمة وواعية نشطة . على أن قوى هذه السلطة الايديولوجية المناقضة للأيديولوجية السلطوية السائدة أو هذه الكتلة التاريخية الاجتماعية الصاعدة نفسها ، معرضة كذلك لاختراقات وتأثيرات ايدىولوجية معاكسة تهدف إلى خلخلة وحدتها واضعاف تحالفاتها وتزييف وتشويه مفاهيمها وعرقلة حركتها وفاعليتها ومحاولة استيعابها وأسرها ايدىولوجيا فى قلعة السلطة القائمة المهيمنة .

هذه هى الخريطة المتداخلة المتعددة المستويات لبعض مظاهر الصراع الطبقي فى مجال الثقافة (المعرفة - الايديولوجيا) ، الذى يدور أساسا على قاعدة الملكية ، وليس على مجرد التعارض والثنائية بين التقنيين والسلطة .

ومن هنا كذلك يبرز معنى الثورة الثقافية كعملية ضرورية حاسمة فى كل ثورة اجتماعية حقيقية . أنها التغيير الجذرى للأبنية الثقافية المتخلفة السائدة فى السلطة والمجتمع ، من مفاهيم ومعارف ومناهج وقيم وأذواق وأشكال سلوك وعادات . ويغير هذا التغيير فلا حياة ولا مستقبل لأى ثورة اجتماعية حقيقية فى أى مجال من مجالاتها وممارساتها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية .

تغيير أم تكوير أم تغيير :

إلا أن الثورة الثقافية مهمة اجتماعية شاملة مرتبطة بالسلطة الثورية . إنها التجذير الحقيقى للسلطة الثورية الجديدة ، ولكنها لا تتحقق بدونها . فلا ثورة ثقافية بدون سلطة ثورية . ولهذا ما أكثر ما ميزت فى دراسات سابقة بين الثورة الثقافية والثقافة الثورية .

فإذا كانت الثورة الثقافية لا تتحقق بدون سلطة ثورية ، فإن الثقافة الثورية هى التمهيد الضرورى لتحقيق السلطة الثورية ، وبالتالي للثورة الثقافية .

وفى مثل ملاستانا وأوضاعنا العربية الراهنة ، فإنه من المثالية بل من الغفلة أن نسعى لتحقيق ثورة ثقافية وأقصى ما نتطلع إليه هذه الأيام هو تنشيط وتنمية الثقافة الثورية والتقدمية بل العقلانية والعلمية عامة . فكلمة الثورة قد أخذت تغيب عن حياتنا لا فى علاقتها بالثقافة فحسب ، وأخذت تحتل مكانها كلمات ومفاهيم أخرى مغايرة ومعاكسة مثل التصالح والتنطيع والعلاقات الخاصة مع إسرائيل وأمريكا ، ومثل المفاهيم الاستسلامية والامتناعية والمنفعية واللاعقلانية والانفتاح والتوفيقية والمثالية والهروبية والاستهلاكية إلى غير ذلك .

وقد لا يكون المجال متسعاً لتحليل بعض المفاهيم والمواقف الايديولوجية السائدة فى حياتنا الثقافية الراهنة . وحسبنا أن نعرض لموقفين فحسب من هذه المواقف لارتباطهما ارتباطاً مباشراً بموضوعنا .

فهناك أولاً الدعوى التى أخذت ترتفع هذه السنوات الأخيرة ، والتى أشرنا إليها إشارة عابرة من قبل ، هذه الدعوى التى يحمل لواها سعد الدين ابراهيم والتى تدعو بل تعمل كذلك على تجسير الفجوة بين المثقف والأمير ، أو بين المفكرين العرب وصانعى القرارات (٢٦) . وتستند هذه الدعوى فى الحقيقة إلى بعض المقولات التى نكتفى بمناقشة اثنين منها هما أبرزها . تذهب المقولة الأولى إلى أن السياق العربى الراهن تتركز سلطة القرار فيه (فى المسائل الكبرى) فى يد شخص واحد هو الملك أو الرئيس الحاكم . وهذا صحيح بغير شك فى أغلب النظم العربية ولكن من حيث المظهر . إلا أن القرار فى الحقيقة وإن صدر عن فرد بل وإن استند كذلك إلى نخبة من الخبراء المتخصصين ، فهو من الناحية الموضوعية ليس تعبيراً عن إرادة ومصصلحة هذا الفرد وحده ، أو عن حكمة وثقافة هؤلاء الخبراء المتخصصين فحسب ، بل هو تعبير عن إرادات ومصالح اجتماعية طبقية أكبر تتركز فى هذا الفرد أو هؤلاء الخبراء ويضعها هذا الفرد وهؤلاء الخبراء فى اعتبارهم عند اتخاذ القرار . هذا بالطبع لاينفى إمكانية قصور التقدير أو التعسف أو

الخطأ الذاتي أو الموضوعي في إصدار هذا القرار أو ذاك ، أو تعارضه مع هذه الفئة الاجتماعية أو تلك من الفئات المالكة الحاكمة . أننى أتحديث عن القانون الاجتماعى العام الذى يستبطن إصدار القرار فى المسائل الكبرى . فالصالح مع اسرائيل مثلا لم يكن مجرد قرار بادر باتخاذهُ فرد هو أنور السادات ، أو نتيجة استشارته لنخبة من الخبراء والمتخصصين تعبيرا لمصلحته الشخصية فحسب ، وإنما كان تعبيرا عن تغيير فى البنية السياسية والاقتصادية والايديولوجية فى السلطة - والمجتمع . ولهذا فمن التيسيطية إن يتقلص إصدار القرار فى المسائل الكبرى فى فرد أو نخبة (٢٧) .

أما المقولة الثانية ، فهي تقليصه كذلك للمثقفين فى المفكرين وحدهم وتقليصه للسلطة فى الحاكم ، ثم تمييزه بين المفكر والأمير (أو الحاكم) تمييزا يقتصر على منحج معالجة الأمور ، ضاربا عرض الحائط بأى اختلاف مصلحي طبقي أو أيديولوجي بينهما ، فالحاكم فى رأيه يتعامل مع النسبى والجزئى والملموس والممكن ، على حين أن المفكر يتعامل مع العام والكللى ومايتنبهى أن يكون .

وهكذا نتبين التيسيطية والتسطيحية فى تقديم كل من الأمير والمفكر مما يساعد على تقديم حل مباشر لأزمة الثنائية بينهما وهذا الحل هو تحجير ما بينهما من فجوة وتحقيق التلاقى انوظيفي بينهما ، الذى يرشد سلوك الحاكم بحكمة المفكر .

ويطرح سعد الدين ابراهيم لهذا ثلاثة جسور : الأول جسر ذهبي . والثانى جسر فضي والثالث جسر خشبي . وهذا الجسر الخشبي هو الحد الأدنى الممكن فى الملابس العربية الحالية الذى يتيح إزالة الصراع أو الثنائية القائمة بين المفكر والحاكم . ولنتكفى بقراءة دور المفكر بإقامة هذا الجسر الخشبي . يتمثل هذا الدور فى الآتى :

(١) بلورة السياسات دون تحديد الأهداف الذى يظل من حق الحاكم وحده .

(٢) ترشيد القرارات التنفيذية من حيث التوقيت والايخارج والاتساق مع قرارات أخرى سابقة أو محتملة وبحسب التداعيات المحتملة .

(٣) إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التى يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيريا وذلك بتفسيرها وتبريرها للرأى العام على أساس أنها صغت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية .

وهكذا نلاحظ التبريرية لمشيئة الحاكم باستخدام المعرفة العلمية نفسها . وتأكيذا لهذا الموقف التبريري (أو الترشيدى لو أردنا أن نتجنب الحكم الايديولوجي) يتساءل د . سعد الدين ابراهيم - ماذا يفعل المفكر إذا اختلف مع مايطليه منه الحاكم . ويرد الدكتور سعد الدين ابراهيم : " فليعتذر عن ذلك بأدب ودون شوشرة إعلامية " .

وهكذا لايتكفى فحسب بموقف التبرير وإنما يدعو كذلك إلى تجنب موقف النقد والاختلاف الصريح . إنه جسر سرى خاص داخل سلاملك أو حراملك قصر المفكر والأمير .

على أن بعض الباحثين ترميها لهذا الجسر بين المثقفين والسلطة - يدعون إلى استكمالها بجسر آخر بين المثقفين والجماهير ، كأنا هم غافلون عن أن هذا الجسر المطلوب إقامته بين المثقفين والسلطة إنما هو نفسه الجسر الذي استسير فوقه السلطة للسيطرة على الجماهير .

ويعترض بعض الباحثين العرب على هذا التجسير ويرون ، أن الأمر ليس في حاجة إلى دعوة إلى هذا التجسير ، فالجسور قائمة بالفعل بين المثقفين والسلطة ، وهي ليست جسور ذهبية أو فضية أو خشبية ، بل هي جسور بلورية ، أى أنها جسور لائرى . " ولهذا فالمطلوب ليس المزيد من الجسور وإنما التقليل منها " (٢٨) . التقليل منها أو كسرها ؟ نعم ، هناك من المثقفين من يقفون موقفا على التقيض تماما من موقف التجسير ، إذ تراهم يطالبون بتكسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لانهجسرها . وإذا كانت الدعوة إلى التجسير هي دعوى توفيقية تبريرية ، فإن الدعوة إلى التكسير برغم ما تتضمنه من روح نقدية غاضبة ، فهي دعوة مثالية . نجد هذه الدعوة في كلمة لأمين عز الدين (٢٩) يشكو فيها من أن الخبراء العرب يقدمون العديد من الحلول الرشيدة لمختلف المشاكل الاقتصادية الاجتماعية المتركمة " والتي لا تكاد تقس من قريب أو بعيد أسس المجتمع الراهن أو تهدد كيانه " ورغم هذا فإن هذه الجهود تواجه دائما بالرفض الرسمي وهو ليس رفضا صريحا بل هو " رفض غامض خبيث " . وينتقد أمين عز الدين المواقف الانسحابية أو التوفيقية لبعض الخبراء إزاء هذا الرفض الرسمي ويرى إن الموقف الصحيح هو أن يعلن الخبراء العرب رفض المشاركة في أى مؤتمر مالم تعلن الحكومات التزامها بتنفيذ الحلول ، وإدانة موقف الحكومات ، وخلق تيار للخبرة العربية المتحررة داخل كل قطر عربى وعلى المستوى القومى يتجه بالحلول إلى الجماهير . ومع أهمية الدعوى الأخيرة هذه ، التى تحتاج بغير شك إلى أن تتشكل في مؤسسات مستقلة ، فإن الدعوة بشكل عام لانهجسرها جوهرة البنية السلطوية القائمة .

ونرى امتداد لهذه الدعوة وإن يكن على مستوى أكثر موضوعية وأشد عمقا وحسنا من الناحية الأيديولوجية نموذج المثقف الجديد الذى يعلن عبد اللطيف اللبى عن وجوده بشكل مازال جنينيا ، ويكاد يجد فيه المستقبل - الأمل . وهو " مثقف قطع علاقته مع جميع السلط .. ويقوم بالاضطلاع الأمين بعمله كمثقف .. عمله لائرى وصامت بالضرورة ولكن هذا العمل يبقى رغم هذا محاولة جريئة لمقاربة الحاضر والماضى ورهانا على المستقبل ... وهكذا ربما لأول مرة يستطيع الإبداع الفنى والنظرى أن ينطلق من إشكالية الخاصة وأن يعيد الارتباط بالواقع العارى والعميق دون أن يعبر صراط السلطة وكواليسها " (٣٠) . ورغم هذه القطيعة الكاملة بين المثقف والسلطة ، يحرص عبد اللطيف اللبى على عدم الخلط بين هذه القطيعة وبين علاقة المثقف بالسياسة . " إننا نرفض الفصل المتعسف بين السياسى والثقافى . ولكننا حريصون على بيان خطورة عدم التمييز بينهما . المهم قدرة المثقف على الاحتفاظ بالتوازن الصحيح والاحتفاظ بمهمته التى تكمن في تعريفه الواقع ونقد الأفكار والممارسات التى تحتجز حرية الكلام والذهاب والاياب بين الممارسة والنظرية " (٣١) .

ولاشك أن هذا النموذج للمثقف الذى يقدمه عبد اللطيف اللبى يكاد يقتصر على المثقف

المفكر والمبدع ، وعلى دوره الإبداعى النقدى . ورغم الأهمية البالغة لهذا الدور ، فإنه يكاد يغلب عليه الطابع الفردى مما يكاد يجعله مستهدفا للاتهام بالانعزالية والنخبوية كما يؤكد هذا عبد اللطيف اللعبي نفسه .

ولابدو العلاقة بين المثقف والسياسة التى يحرص عليها عبد اللطيف اللعبي إلا فى إطار الدور الإبداعى النقدى وحده ، مما يؤكد هذا الطابع الفردى الانعزالى حتى فى مجال الممارسة .

ولاشك أن من الضروري التمييز بين السياسى والثقافى نتيجة لغلبة الطابع الايديولوجى والعمل على السياسى ، وغلبة الطابع المعرفى النظرى على الثقافى . ولكن هل يصل هذا التمييز إلى حد الفصل بينهما فى مجال الممارسة حماية للطبيعة الخاصة للثقافى ؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا ، أو تتحقق هذه القطيعة بين المثقف والسلطة فى إطار المفهوم الواسع للمثقف الذى سبق أن عرضنا له ؟ وهل بالتجسير أو التكسير أو القطيعة يمكن أن نصصح العلاقة بين الثقافى والسياسى ، بين المثقفين والسلطة ، وأن يلعب المثقفون بهذا دورا إيجابيا فعالا فى تغيير الأوضاع المتردية الراهنة التى تعانيها بلادنا العربية ؟

الحق أنه لانتائية بين المثقفين والسلطة ، بحيث تقوم الدعوة إلى تجسير الفجوة بينهما أو إلى توسيعها وتعميقها . أن أغلبية المثقفين العرب أصبحوا اليوم موضوعا بوعى أو بغير وعى - شعراء بلاط (٣٣) . ووعاظ سلاطين وأدوات تبرير وقرير وترشيد لسياسات وأوضاع النظم العربية القائمة ، واضفاء مشروعية زائفة عليها ، سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها . وفى ظل هذه الأوضاع المتردية ، والأزمة المتحكمة لهذه النظم التى أخذت تفقد مصداقيتها وتزايد تبعيتها للتقسيم الدولى للعمل ، كما يزداد تواطؤها السياسى والعسكرى والثقافى فضلا عن الاقتصادى مع المشروع والاستيراتيجية الاسرائيلية الأمريكية ، أصبحت هذه النظم محتاج أكثر فأكثر إلى أخضاع الجانب الثقافى المعرفى للجانب السياسى الايديولوجى ، وتسطيع المثقفين داخل السلطة وخارجها وتحويل الفتيين منهم إلى أدوات بيروقراطية أو مجرد تقنيين مفرغين من الرؤية الاجتماعية الشاملة ، والوعى السياسى الموضوعى ، معزولين عن الفعل السياسى التغييرى التجديدى ، فضلا عن محاولة خنق العقلانية وروح النقد ، والطاقت العلمية والإبداعية عامة .

وتلعب عوائد النفط دورا كبيرا فى تجنيد المثقفين واستيعابهم واستنفاد طاقاتهم تكريسا لهذه الأنظمة وأخفا ، وتغيبا لحقائق هذه الأوضاع . والمؤسف أن هذا لا تقوم به الأنظمة العربية فحسب بل تمارسه كذلك بنشاط كبير فى ظل هذه الأنظمة مختلف القوى الامبريالية العالمية وخاصة الأمريكية باسم مكاتب الحقيرة ومراكز الأبحاث والمهنات والبعثات العلمية .

والقلعة من المثقفين العرب هم القابضون على الجمر ، تمسكا بوعيهم ومعارفهم العلمية ومبادئهم الوطنية والقومية والثورية ، والمتخبطون بمستويات متفاوتة وفى مواقع مختلفة فى النضال بالفكر والإبداع والعمل العلمى من أجل تغيير هذه الأوضاع المتردية . على أنه ليس

بالنضال الثقافى وحده ، أو نشر الثقافة الثورية وحدها - على الأهمية البالغة لذلك - يتحقق التغيير المنشود . وليس المثقفون وحدهم كمثقفين هم القوة (٣٣) الاجتماعية القادرة على تحقيق هذا التغيير ، بل لاحماية ولاتطوير للثقافة كثقافة ، بالعمل الثقافى وحده .

وإذا كان الثقافى يعنى من وطأة واستبداد السياسى المهيمن الراهن . فلا خلاص للثقافى ولاتحرير له إلا بتعديل سياسى يحمل رؤية ثورية للسلطة والمجتمع . ولهذا فلاسبيل للمثقفين كى يقوموا بدور إيجابى فعال فى التغيير المنشود ، بغير الانخراط فى النضال السياسى ، بغير " الانفراس فى رحم المجتمع المدنى وتحسيد المثقف الجماعى " على حد تعبير محمد برادة ، أى بغير الارتباط بقضايا الجماهير وحركتها والالتزام بالعمل التنظيمى السياسى . إن التنظيم السياسى هو المثقف الجماعى بحق كما يذهب إلى ذلك جرامشى . إن المشاركة فى العمل السياسى (٣٥) الثورى المنظم هو أرقى مشاركة للمثقف فى تحقيق التغيير الاجتماعى المنشود . إن انخراط المثقف فى العمل السياسى المباشر قد يسقطه أحيانا فى الايديولوجية العملية ، فى الشعارية والتسييس المسطح والتكتيكات الآتية . وهى إشكالية واردة دائما ولاحل لها إلا بالوعى بها والنضال للسيطرة عليها والتخلص منها .

إن السياسة الجادة محتاج للثقافة الجادة والثقافة الجادة لاحياة ولاتطوير لها بغير سياسة جادة كذلك .

على أن الانخراط فى العمل السياسى الحزبى ليس شرطا لمشاركة المثقفين مشاركة فعالة فى التغيير المنشود ، بل هناك مستويات مختلفة للمشاركة ، مثل تغذية روح النقد وممارسته بشجاعة ، وإشاعة العقلانية فى المجتمع ، وتنمية الإنتاج المعرفى العلمى ، والإبداعى والتصدى بحسم للأفكار الرجعية واللاعقلانية وإنشاء المؤسسات الفشرية والثقافية المختلفة المستقلة عن نفوذ وهيمنة السلطات والهيئات الأجنبية والنضال من أجل إرساء قواعد الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان الأساسية ، والحرص على المشروعية والعقلانية فى ممارسة السلطة لوطائفها ومهامها ، فضلا عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها . إن مشاركة المثقفين فى النضال لتحقيق هذه الأهداف والواجبات المختلفة هى إسهام جليل بغير شك فى تنمية النضال وصولا إلى الأهداف الثورية المنشودة . إلا أن العمل السياسى المنظم سيظل دائما هو النضال السياسى لتوحيد هذه الجهود المختلفة ، والقوة الدافعة المواجهة لها فى الطريق الصحيح .

إن الأسئلة العملية الكبيرة التى يحتدم بها الواقع لايمكن حلها حلا كاملا فى مجال الرسمى (٣٦) وحده ، أو حلا جزئيا متناثرا هنا وهناك ، بل لابد من حل عملى شامل لها فى مجال الحياة الواقعية نفسها . هذا هو معنى العمل السياسى كضرورة حاسمة للتغيير والتجديد الثقافى المعرفى الاجتماعى عامة .

الهوامش :

- ١ - عتوان مقال الدكتور سيد ياسين أنظر قضايا عربية . فبراير ١٩٨٠ .
- ٢ - محمود أمين العالم : المثقفون والسلطة . مجلة المصور (١٠ مارس ١٩٦٧) كتاب " معارك فكرية " . دار الهلال . الطبعة الثانية - ١٩٧٠ صفحة ٢٩٥ - ٣٠٤ .
- ٣ - محمد حستين هيكل : أزمة المثقفين . القاهرة ص ١٤ - ١٥ .
- ٤ - المرجع والمؤرخ نفسه .
- ٥ - تقرير للنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة الإنسان في الوطن العربي - القاهرة ١٩٨٧ ص ١٨ .
- ٦ - حمزة مصطفى : المثقفون والسلطة : مجلة النصار . مايو ١٩٨٧ . باريس . وإن عاد بعد ذلك في مقاله إلى إبراز الصداق بين الداليتين .

٧ - A. Gramsci dans le Texte; Edition Sociale; p. 602 , (1975) .

٨ - المرجع السابق . 599p.

٩ - أحمد صادق سعد : ندوة الانتلجنسيا العربية . القاهرة ٢٨ - ٣١ مارس ١٩٨٧ (بحث : إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري) . ولعل هذا المفهوم حول المثقف المصري غير الطبقى يلتقي مع مفهوم عبد الله العروى عن المثقفين في كتابه " ثقافتنا على ضوء التاريخ - الدار البيضاء - ١٩٨٤ " . نقرأ هذه الفقرة " إن المثقفين العرب يكونون جماعة مستقلة نسبياً عن المجتمع وموحدة لأنها تحمل ثقافة مشتركة مجردة من عوامل التمييز المحلية والزمنية . ويرى بوضوح هذا في المذمرات العربية الرائعة حيث تلفي الميزات لتتصل بالضرورة المشكلات الثقافية عن ظهورها الاجتماعية " صفحة ١٧٤ .

١٠ - التغيير الاجتماعي والبنية الاجتماعية مقال في مجلة الدراسات الاجتماعية - عدد ٢ (١٩٨٦) دار الثقافة الجديدة - القاهرة .

١١ - جوامش المرجع السابق ذكره صفحة ٥٩٧ .

١٢ - مثل مفاهيم الزمان والمكان والأثير في فيزياء نيوتن التي تتلقى بدلالات تشبيهية إنسانية ولاهوتية . (راجع في هذا الفصل كتاب " فلسفة المصادفة " محمود أمين العالم . دار المعارف . القاهرة ١٩) .

١٣ - مثل الاختلال الأيديولوجي في تفسير ميدأ " عدم التجديد " في الفيزياء المعاصرة (المرجع السابق) .

١٤ - في المشهد العاشر من مسرحية " جاليليه " تعرض الجوقة لأغنية جديدة منتشرة عنوانها " النظام الرهيب والأفكار الفعيلة الخاصة بالسنيور جاليليو جاليليه عالم الطبيعة " ويتول مند الجوقة في بعض المقاطع :

لما انتهى الرب التقدير من خلق الدنيا

على الشمس نادى وألبها أصدر أمراً

بأن ترسل ضوءها حولنا وهي تدور

وهكذا جعل منها خادماً مطيعاً

.....

وهكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة

في السماء كما في الأرض

فحول إليها يدور الكرادلة

وحول الكرادلة يدور الأساقفة

وحول الأساقفة يدور الأتماء

وحول الأمناء يدور الآباء
وحول الآباء يدور الصناع
وحول الصناع يدور الخدم
وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون
هكذا أبهى السادة الطيبون هو النظام
النظام الإلهي العظيم

.....

ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها السادة الطيبين
.... جاء الدكتور جاليليو
فألقي بعدها بالكتاب المقدس ثم صوبه متظاره
وألقى على الكون العظيم نظيرة
وللشمس قال : أهني في مكانك
سيدبر الإله الخالق
كل شيء على خلاف ما فعل
أه .. أيها السيدة ! حول خادمته
ستدرون منذ الآن
الخ ... الخ

راجع حياة " جاليليه " ترجمة بكر الشرقاوي . دار القاربي ١٩٨١ - صفحة ١٣٧ - ١٣٨ .
١٥ - عبد الله المروى : مفهوم الدولة - ص ١٤٨ - الفار الجعفا - ١٩٨١ .
١٦ - ابن خلدون : المقدمة : ص ٦٣٨ - الجزء الثاني - تحقيق د . على عبد الواحد والي . الطبعة الثانية - لجنة البهاين
العربي - ١٩٦٦ .

١٧ - للمرجع السابق صفحة ٦٨٧ .

١٨ - Louis Altusser : Positions Editions sociales, pp 80 - 83, 1976 .

١٩ - للمرجع السابق : p. 83 .

٢٠ - Les Intellectuels et le Pouvoir Ed. Authropos, p. 190, 1981 .

٢١ - رغم تولى بعض المثقفين للتخصصين مراكز قيادية في المجتمع وكانت لهم نسبة عالية في وزارات في تاريخ مصر
فيما قبل ثورة ١٩٥٢ ، فإن السلطة الفعلية كانت دائما لكبار ملاك الأراضي .
راجع : محمد أحمد اسماعيل على : دور المثقفين في التنمية السياسية . جزء أول (صفحة ١٧٤ وما بعدها) القاهرة
١٩٨٥ .

٢٢ - كان الأزهر مقرا للعديد من مهام السلطة حيث كان مركزا رئيسيا للإعلام تتلى فيه الأوامر والنشرات الرسمية .
كما كان مقرا لمعدد من دواوين الحكم . فالقاضي وعالم الحجاج يارسان وظائفهما في ذلك المسجد " . عن كتاب " الأزهر
جامعا وجامعة " لعبد العزيز الشاوي نقلا عن كتاب دور المثقفين في التنمية السياسية " السابق ذكره ص ٧١ - ٧٢ . ومازال
الأزهر مصدرا لكثير من الفتاوى التي تصبغ المشروعية الدينية على كثير من السياسات الرسمية .

٢٣ - " نابليون هو منظم التعليم الثانوي والعالى في فرنسا ومؤسس البكالوريا وينشر الممارس العلمية العليا . كان
التعليم قبله تحت مسئولية الكنيسة فجعله تابعا للدولة .. واضح أن التعليم النابليوني مرتبط بالجيش والبيروقراطية

والاقتصاد إذ يدّ كل هذه الهيئات المهتمين والمحترفين والمحاسبين والمعالين " عبد الله العري - مفهوم الدولة - المرجع السابق ذكره صفحة ٧٠ .

٢٤ - قد تختلف كثيرا مع ميشيل فوكو في مفهوم السلطة ، وطبيعة العلاقة بينهما وبين المعرفة ، ولكن تبقى في كتابات كثير من النطاق والملاحظات والاستنتاجات المهمة حول هذه العلاقة . راجع في هذا خاصة كتابه La Volonté de Savoir وكتابه Surveiller et punir والفكر الفرنسي G. Deleuze, M. Foucault عن Les Editions de Minuit, 1986.

٢٥ - لعل هذا هو المعنى الذي قصد نادر الفرجاني بقوله " كل المثقفين خاضعون داخل السلطة بالمعنى العام " والذي قصد به كذلك طاهر ليبب بقوله " أغلبية أهل المعرفة لا يمكن أن يكونوا إلا داخل سلطة يولدون في مؤسساتها ويعيشون منها ويعتقون فيها . هم فكريا وأيديولوجيا في ثقافة السلطة يارسون سلطة ثقافة " وهو المعنى كذلك الذي قصد غسان سلامة بقوله " أصبح هناك صعوبة لأن تكون مثقفا خارج الأطراف السياسية القائمة " . مجلة المستقبل العربي - مايو ١٩٨٢ . راجع ندوة المثقفين والسلطة . مجلة المستقبل العربي أبريل ١٩٨٥ - بيروت ، وندوة " المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والجمع " ملحة الرباط الدراسية (٤ - ٥ مايو ١٩٨٥) .

٢٦ - سعد الدين إبراهيم : تفسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب . منتدى الفكر العربي . عمان - الأردن - ورقة عمل مقدمة للإجتماع السنوي الأول للهيئة العامة للمستشارين بتاريخ ٢٣ نيسان ١٩٨٤ .

٢٧ - صدرت القوانين الأساسية التي جسدت سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر التي مثلت تحولا خطيرا في سياسة مصر الاقتصادية من مجلس الوزراء ، وكان لأثر الساعات والمجموعة الاقتصادية في مجلس الوزراء دور كبير في إصفرها . ولعب مجلس الشعب ، كما لعبت الأحزاب دورا محدودا في ذلك . أما الدور البارز في إصفرها والترحيب بها فكان دور جامعة أصحاب المصالح (جمعية رجال الأعمال وغيرها) والتي للحارجية . راجع في ذلك : أماني كنديل : صنع السياسات العامة في مصر : ١٩٧٤ - ١٩٨١) - رسالة مخطوطة .

٢٨ - الطاهر ليبب : ندوة المستقبل والسلطة . مجلة المستقبل العربي - أبريل ١٩٨٥ .

٢٩ - أمين عز الدين : هل يتحدد الخبراء العرب . مجلة المستقبل العربي سبتمبر ١٩٨٢ . ولعل غسان سلامة يلتقي مع هذا الرأي في قوله " أفضل دور للمثقف من السلطة الآن أن يدير للسلطة قضاء ويرجعه خطابه للناس وليس للسلطة " . مجلة المستقبل العربي مايو ١٩٨٢ .

٣٠ - عبد اللطيف التلمسي : مقال المثقف العربي وإشكالية السلطة - مجلة الطريق اللبناني - صفحة ٩٠ - فبراير ١٩٨٤ .

٣١ - المرجع السابق - ص ٩٠ - ٩١ .

٣٢ - غسان سلامة : المرجع السابق . مجلة المستقبل العربي - مايو ١٩٨٢ .

٣٣ - ولعل اختلاف في هذا اختلافا جديرا مع د . نديم البطار الذي ينسب الثورات أساسا إلى المثقفين عامة ، ويرى أن كل ثورات القرن العشرين لنسها لم تكن ثورات بروليتارية بل ثورات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويحالفون معها . وقد ود عليهم بركات على ردا أيضا . ففي رأيه " أن المثقفين لا يمكن أن يحقروا الثورة والمجتمع الثوري بالنيابة عن الطبقات الكادحة ويعزل عنها دون مشاركتها " . ويذكر أن هذا هو أحد الأخطار الناجمة لما يسميه بالاشتراكية العربية . راجع ندوة الانتلجيسيا العربية ، بالقاهرة المذكورة سابقا .

٣٤ - محمد بريدة : المثقف والسلطة - المستقبل العربي - أبريل ١٩٨٥ .

٣٥ - حمود المردي : المثقفون في البلاد النامية : عالم الكتب . القاهرة . يتخذ الأستاذ المردي في كتابه هذا الانتماء للعمل السياسي المنظم وعمارته من خلال الأحزاب السياسية المحظورة وغير المحظورة كغيباس لثورة المثقفين ، بل لمجرد

ثقافتهم وخاصة في الغيرة البينية . ولكن هذا المقياس قد لا يجوز تعميمه حرفيا على المثقفين عامة في مختلف البلدان النامية .

٣٦ - أو حتى يتجلى هذا الوبس في صورة نقد لايس جذور هذه الأسئلة العملية ، ولعل هذا ما عناه " معاوية " بقوله المشهور " أتني لأحرق بين الناس وأستنههم ما لم يحولوا بيتنا وبين ملكنا " .

الفكر العربى بين الأصالة والتحديث

بعد مرور ما يقرب (أو يزيد) عن مائة عام ، ما تزال الاسئلة التى فجرها رجال النهضة العربية فى أواخر القرن التاسع عشر ؛ هى نفسها - فى الجوهر - الاسئلة التى يثيرها المذكورون العرب فى أيامنا هذه ؛ ونحن نقترّب من نهاية القرن العشرين " !

لقد كانت اسئلة عصر النهضة تعبيراً عن واقع تلك المرحلة من التاريخ العربى ؛ فكيف تظل هذه الاسئلة دون تغيير رغم ما أصاب الواقع العربى من تغيير منذ عصر النهضة حتى اليوم فهل التشابه والتماثل بين أسئلة عصر النهضة وأسئلة الواقع الراهن هو تشابه وقائل موهوم ؟ يكشف فى باطنه عن خلاف واختلاف حقيقى ؟ أم أنّ ما نقول به من تغيير فى الواقع العربى هو تغيير موهوم و أنّ الواقع العربى ، ما يزال فى جوهره كما كان منذ عصر النهضة لم يتغير ؟!

والحق أنّ الواقع العربى فى مجمله قد تغير فى بنيته الداخلية ، وفى إطار ما أصاب العالم كله من تغير شامل ؛ إلا أنه برغم هذا التغير فإن القانون العام أقول القانون العام الذى كان مسيطراً على الواقع العربى منذ أواخر القرن التاسع عشر لم يتغير رغم تغير معطياته وعناصره ، إننا أمام ظاهرة تتمثل فيما يمكن أن نسميه تغير الدوال مع الثبات النسبى للمدلولات .

فالواقع العربى - على تنوع تكويناته وتشكيلاته الاجتماعية و السياسية - قد تخلص بالفعل من مرحلة الاحتلال الاجنبى المباشر سواء كان عثمانياً أو فرنسياً أو انجليزياً أو ايطالياً ؛ وحصلت بلاده على إستقلالها السياسى ؛ وقامت فيها دول وأنظمة قومية مختلفة . إلا أنها برغم هذا دخلت جميعاً تحت سيطرة بنىوية شاملة للامبريالية العالمية - فضلاً عن انتزاع بقعة من الواقع العربى هى فلسطين وإقامة مجتمع اسرائيلى فوقها ؛ هو فى الحقيقة امتداد مباشر ومجسّد عملى للامبريالية العالمية.

وبرغم ما تحقق فى البلاد العربية عامة من تطورات فى بنيتها كبروز فئات وطبقات جديدة وإنشاء مؤسسات تشريعية وتنفيذية وإشاعة التعليم وغو كواد ثقافية وفنية وإدارية ؛ إلا أنها لم تخرج فى ممارساتها العامة السياسية والاقتصادية والعسكرية عن الهيمنة الرأسمالية العالمية . وبرغم هذه التطورات فى بنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ واندماجها فى التقسيم الأساسى الدولى للعمل ؛ فإن تنميتها ظلت تنمية رأسمالية هامشية طفيلية تابعة ؛ وظلت تحتفظ داخل بنيتها الاجتماعية عامة بكثير من ظواهر وسمات بنيتها السابقة على الرأسمالية ؛ كالعشائرية والقبلية وشبه الاقطاعية الى غير ذلك .

حقاً ، لقد قامت العديد من المحاولات والتضاللات للخروج من هذه التهمية والتهميشية في بعض البلاد العربية وخاصة في مرحلة الخمسينات والستينات من قرننا هذا إلا ان الواقع العربي اليوم في مجمله ، يشهد استمرار التخلف واستمرار الهيمنة والتمعية للإمبريالية العالمية ؛ بل تزايد وتفاقم هذا التخلف وهذه الهيمنة والتمعية للإمبريالية الأمريكية خاصة.

وهكذا فبرغم ما طرأ على الواقع العربي من تغيرات في أبعته السياسية والاقتصادية والاجتماعية فإنه ما يزال يعاني من ظواهر تخلفه وتميعته التي كانت أسئلة عصر النهضة وما تزال محاولة للتصدي لها ، ونحن عن الإجابة عليها .

ولكن... لماذا نعيد طرح نفس الأسئلة أهل لان القانون العام المتحكم في الواقع العربي لم يتغير في جوهره كما ذكرنا ؟ أم لأن الإجابات التي قدمتها هذه الأسئلة لم تكن صحيحة ، أم لأن هذه الإجابات لم تتمكن من ان تتحقق على أرض الواقع العلمي لأسباب خارج حدودها النظرية ؟

أما ما كان الأمر فما تزال أسئلة عصر النهضة تبحث عن إجاباتها . وما يزال يرن سؤالها التقليدي . لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب ؟ ما السبيل الى اللحاق بركب الحضارة الحديثة والتخلص من التخلف والتمعية . هل بالعودة الى التراث أو بالاندماج الكامل في الغرب والحضارة الحديثة ، أم بمحاولة التوفيق بينهما أو بالبحث عن طريق آخر جديد؟ ويفتح عن هذا السؤال التقليدي أسئلة فرعية حديثة : أي تراث وأي غرب ، وأي حداثة وأي جديد ؟

لعلنا نجد اليوم امتداداً لنفس التيارات أو الإجابات القديمة التي تعود الى عصر النهضة ، كالتيار التوفيقي العقلاني الذي كان يمثل الطهطاوي وخير الدين التونسي ، و التيار الديني السلفي الذي كانت تقبله الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية على إختلافها والتيار القومي الليبرالي الذي كان يقبله شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى . ولكننا سنجد كذلك في الإمتداد المعاصر لهذه التيارات والاجابات ، إختلافات لا تغير من جوهر المدلولات العامة لهذه التيارات والاجابات ، وإن تكن تضيف إليها وتغنيها بكل ما أضافته السنوات المائة الأخيرة من خبرات وتجارب ، سلبية كانت أم ايجابية . وليس هناك مجال لاستعراض تاريخي لتيارات الفكر العربي وتطوراتها واجتهاداتها المختلفة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم ، وحسبي أن أتوقف عن بعض الملاحظات العامة في أبرز هذه التيارات التي تجلت خلال السنوات العشرين الماضية وبوجه خاص منذ عام ١٩٦٧ بالتحديد حتى اليوم .

وعام ١٩٦٧ عام له دلالة . إنه عام الهزيمة العسكرية التي أختبرت وتجلت حتى أصبحت هزيمة شاملة على المستوى السياسي والاقتصادي كله منذ منتصف السبعينات خاصة وأخذت تتضاعف وتعمق معها التهمية العربية للإمبريالية العالمية عامة والأمريكية خاصة . ومع هذه الهزيمة في إمتدادها وتعمقها أخذت تبرز وتعمق كذلك بعض التيارات الفكرية حاملة بشكل أو بآخر ، بمستوى أو بآخر الأسئلة - الاجابات القديمة الجديدة .

(١) أول هذه التيارات الفكرية هو التيار الدينى . وهو فى الحقيقة أكثر التيارات الفكرية المعاصرة إنتشارا وتجذرا . ولا ينبع هذا من جلة اجتهاداته الفكرية وإنما من ملاسبات موضوعية عملية أبرزها بغير شك الهزيمة نفسها فضلا عن تضخم الثروة النفطية فى بعض البلاد العربية الإسلامية ، و بروز القيادة الدينية الباهرة للثورة الايرانية فى بدايتها خاصة . إلا أن إنتشار هذا التيار وتجذره لا يرجع فحسب الى هذه العوامل الخارجية الظرفية رغم أهميتها وإنما يصدر كذلك عن تراث تاريخى وشعبى متجذر فى واقع الخبرة الحية لجماهير الأمة العربية . وهو لهذا يكاد يتحرك يدافع ويواضع من الذات الإجتماعية المستقرة الكامنة فضلا عن أنه بدوره يحركها ويشيرها ويغذيها فى مواجهة ومعارضة مع الجديد و الغريب والأجنبى والمختلف والمغاير والثورى .

إن شعبية هذا التيار أو شعبيته بوجه أصح ليست صادرة عما يضيفه ويبدعه من دعوة فكرية أو قيمية ، وإنما عما يستند إليه أساسا ويوقظه وينميهِ ويقذفه من أفكار وقيم سائدة قائمة موجودة بالفعل فى حياة الشعب وجدلانه الجماعى . إن شعبيته ليست ثمرة جهد مبذول (رغم توفر هذا الجهد) وإنما هى نتيجة لاستناده الى واقع ثقافة شعبية سائدة ومغذاه هى الثقافة الدينية فى وجه أزمة تعانيتها بقية الثقافات الموضوعية الأخرى الساعية والمتطلعة للتغيير والتجديد والتحديث ، وفى وجه أزمة حياتيه إقتصادية وسياسية وأخلاقية وإجتماعية عامة تعانيتها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى بوجه عام .

لم يكن لهذا التيار الدينى وهجه وعرامته فى غمرة الإنتصارات الباهرة التى حققتها الحركة القومية وخاصة فى منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينات . ولكن مع الهزيمة العسكرية عام ٦٧ وخفوت المشروع القومى ، وتفاقم التراطى والتعبية إزاء الصهيونية والامبريالية الأمريكية أخذ يزدهر هذا التيار كبديل أخلاقى معنى للهزيمة فى مظاهرها المختلفة ، ولقد لعبت بعض الانظمة العربية والقوى الأجنبية دورا كبيرا فى تنشيط وتغذية هذا التيار أيديولوجيا ، وماليا وتنظيميا ، إلا أنه وجد مرتكزاته فى الجذور الدينية الشعبية وخاصة فى إطار الإحباط الشامل الذى نشرته الهزيمة العسكرية والسياسية ، وفى ظل الفساد الأخلاقى والإجتماعى الذى أخذ يستشري بتفاقم التعبئة للرأسمالية العالمية . لقد برز هذا التيار الفكرى الدينى كبديل أخلاقى معنى أساسا ، فى مواجهة الفشل الموضوعى العملى، وكمحاولة إيديولوجية لتفسيب حقائق هذا الفشل الموضوعى العلمى وحقيقة التسبب له .

فى البداية أخذ هذا التيار توجهها أكثر راديكالية وجلرية من حركة الإخوان المسلمين عندما قامت فى أواخر العشرينات وطوال الثلاثينات والاربعينات . وتسلمت إيديولوجيته بقطيعة كاملة مع مجمل النسق الاجتماعى السائد . فهو فى نظرها جاهلية جديدة لابد من محققها ومحوها وتجارتها . ولابد من تأسيس الجماعة الإسلامية من جديد . وإلغاء حاكمية البشر وإقامة الحاكمية الإلهية . وتتنوع المواقف حول هذا المحور الرئيسى ، من تكفير وتجهيل للسلطة دون المجتمع ، أو تكفير وتجهيل للسلطة والمجتمع معا أو دعوة لإزالة هذه السلطة بحد السلاح ، أو

دعوة إلى «جرة انتظاراً لساعة تحين ، فتنتحرك الجماعة الإسلامية لنشر كلمة الله فى الأرض وتأكيد حاكميته ، بحرب إسلامية شاملة تتسلح بشروط إسلامية محددة (الرمح - والسيف - والفارس)

وهى تفريعات تخرج جميعا من الجبة القطبية - نسبة إلى سيد قطب - وإن توزعت بين حركات مثل الجهاد ، والتكفير والهجرة ، وغير ذلك .

وتد نلمح تيارا فرعيا آخر لا يحمل دعوة التكفير وإنما يتسلح برؤية معتدلة وإستنارة عقلية نسبية فيكتفى بالدعوة الى تطبيق الشريعة الإسلامية ولايدير ظهره للعصر والتحديث ، وإن إكتفى من هنا بالتكنولوجيا رافضاً ماوراء التكنولوجيا من علم وفكر وفلسفة ، ساعياً الى إقامة علم وفكر جديدين يرتكزان على أسس معتقدية اسلامية وهو التيار الذى نطلق عليه فى مصر اسم " السلفيين الجدد " ويتمثل فى كتابات عادل حسين وطارق الإشرى وحسن حنفى وغيرهم .

وبرغم المظهر الايديولوجى السلفى المتعصب الذى نتبينه فى هذا التيار فسى تفريعاته المختلفة ، فإنه فى الممارسة العلمية وخاصة السياسية والاقتصادية ، يتلاقى ويتحالف ويحامل مع الأنظمة العربية الحاكمة وخاصة أكثرها رجعية وتبعية وتنشأبك مشروعاته وشركاته وينوكة الإسلامية مع المشروعات الرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة .

وهكذا يبرز هذا التيار الفكرى الدينى فى البداية كموقف رافض بشكل راديكالى لما يسميه التغريب والحدائث والنهضة العصرية لينتهى إلى إندماج مصلحى عملى مع الأنظمة الرجعية العربية ومع المشروعات الرأسمالية العالمية ، ويصبح كذلك غطاءً لأيديولوجيا لأشد السياسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تحالفا وتواطؤا مع الامبريالية والصهيونية .

وهكذا باسم محاربة التغريب والتحديث يحقق هذا التيار تكريسا لاوضاع التخلف والتبعية أو بتعبير آخر يسهم فى تكريس ما يمكن أن نسميه بالتحديث التابع تحت مظلة من السلفية الشعبية

ولسنا نستطيع أن نتجاهل وجود تيار دينى عقلانى مستنير ذى توجه وطنى وقومى تقدمى له كذلك جلوره الشعبية العميقة . ولكنه ما يزال فى مصر وبقية البلاد العربية فى تقديري محدود التأثير والفاعلية فى مجمل الحركة السياسية والاجتماعية السائدة .

(٢) وفى مواجهة هذا التيار الدينى السلفى المظهر ، المعبر عن الجمود والامتثالية الدينية ، يبرز تيار آخر نقيض له هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التيار "التاريخى النقدى " ، فإذا كان التيار الدينى السلفى يتخذ من الماضى وخاصة من التراث الدينى محور إشاراته ومرجعياته الايديولوجية التى تصل الى حد التقديس فهذا التيار يرفض هذه الرؤية السلفية الجامدة وينظر الى تراث الماضى عامة نظرة تحليلية نقدية . فهذا التراث فى جوهره - كما يذهب واحد من أبرز المعبرين عن هذا التيار وهو محمد عابد الجايرى - يرتكز تاريخيا على نهج قياسى فقهي ثابت جامد هو قياس الغائب على الشاهد ، ولايد من تجاوز هذا النهج القياسى والتقطيع

معه والاندماج في الحضارة العصرية ولو أدى ذلك الى فقدان هويتنا كما يذهب واحد آخر من أبرز المعبرين كذلك عن هذا التيار وهو عبد الله العروى الذى يقول بالحرف الواحد " إن إجتثاث الفكر السلفى عن محيطنا الثقافى يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضى بأن نتميز مؤقتا عن الغير بنيرتنا فقط لا بضمون ما نقول ورب معترض يقول " ستكون حيثنن ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير وليكن إذا كان فى ذلك طريق الخلاص سنؤدى بذلك ثمن سيأتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل وإتباعيتنا (سنيتنا) المركزية " صفحة ٥ - ٢ (العرب والفكر التاريخى) .

وبرغم هذا فالعروى يدعو الى ما يسميه بالماركسية التاريخية لا كحركة سياسية منظمة ، وإنما كمجرد دعوة أيديولوجية تثقيفية يجمع بينها وبين الدعوة الى الليبرالية ، على أنه فى كتاب من أواخر كتبه وهو " ثقافتنا فى ضوء التاريخ " يخفف من دعوته السابقة ويدعو الى أمور ثلاثة كشرط للنهضة هى إحياء التراث واستيعاب منطق الحضارة العصرية ، وتحقيق نبوغ معترف به لدى العرب وغير العرب .

والحق أن التاريخية النقدية عند العروى تنتهى فى النهاية الى رؤية تبشيرية ثقافية إصلاحية نخبوية أما محمد عابد الجابرى فهو يخلص من دراسته للخطاب العربى المعاصر ، ومن نقده للعقل العربى فى مجلديه تكوين العقل وبينه العقل إلى أن السبيل الى الارتباط بالعصر وتجديد الفكر العربى هو التخلص من سلطة السلف وسلطة القياس وسلطة اللفظ فى بنية العقل العربى مما يجعل العقل العربى عقلا مستقلا بنفسه ، متحررا من المرجعية التراثية العربية الإسلامية ، والمرجعية الأوربية على السواء ، ويتحقق بهذا الاستقلال التاريخى للذات العربية .

ولكنه يرى أن ذلك ينهى أن يتحقق من داخل التراث نفسه . فنحن لا نبدأ من الصفر كما يقول . وإنما هى عملية تاريخية . ولهذا يعود بنا الى جوانب من تراثنا يتحقق بها هذا التجديد للعقل العربى . يعود بنا الى ظاهرية ابن حزم والشاطبى تجديدنا لتراثنا الفقهى ، والى فكر ابن رشد تجديدنا وتأكيدنا للعقلانية السببية ، والى ابن خلدون تعميقا للرؤية التاريخية الموضوعية . وهكذا يتجدد العقل العربى بدأ من لحظات ثلاث فى التراث ، ليس استنساخا لفكر هذه اللحظات ، وإنما بتوظيف نزعتهم العقلانية كمنطق لنا على حد قوله .

والحق إنه برغم هذه الرؤية العقلانية التاريخية النقدية عند كل من العروى والجابرى وغيرهما من المعبرين عن هذا التيار الفكرى فإننا نجد أنفسنا محبوسين بحدود وصايا عقلية متعالية عن شروط الواقع الموضوعى كمرخ لنا من تخلفنا العقلى ؟ ! بل وبرؤية إنتقائية أحادية كذلك فى الموقف من التراث هى ثمرة تحليل أهستمولجى (معرفى) خالص ، خال من البعد الاجتماعى التاريخى على أن هذا التيار - على أية حال - رغم ما فى بعض دراساته من تعسف فى الموقف من التراث الثقافى . ورغم تحاليله التخبرى فهو دعوة إيجابية حارة للتفاعل الخلاق مع العصر مسلحين برؤية عقلانية نقدية .

(٣) وبين التيار الدينى السلفى والتيار التاريخى النقدي يبرز موقف وسطى توفيقى بينهما ،

ولعل من أبرز الداعية إليه د . زكى نجيب محمود للتوفيق ما بين التراث والمعاصرة ، بين الأصول والتحديث بين الدين والعلم ، بين السماء والأرض . وزكى نجيب محمود لا يدعو الى هذه التوفيقية بل يراها السمة الجوهرية للعقل العربى كله قديما وحديثا . وزكى نجيب محمود قد انتقل فى الحقيقة من الدعوة الزاعقة الجبهية الى تبني الحضارة الرأسمالية الغربية ونموذجها الأمريكى خاصة تبنياً مطلقا ، فى إطار رؤية وصفية برجمانية لهذه الحضارة فى كتاباته الاولى ، انتقل من هذه الدعوة الى الدعوة التوفيقية بين التراث الدينى والعلم فى كتاباته المتأخرة ابتداء من الستينات خاصة . ولكنه فى الحقيقة لم يخرج فى دعوته الجديدة عن فلسفته الوضعية البراجماتية . فهو يدعو الى الاخذ من التراث ما ينفعنا ويرفض منه ما لا نفع فيه . وعلى حد تعبيره " نأخذ من التراث ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً " . وكذلك الامر بالنسبة لموقفه من العصر أو التحديث ، فهو موقف انتقائى إجرائى براجمائى نفعى أو بنتامى تقنى كما يقول . ومع هذا الموقف الإجرائى النفعى الى التراث والى العصر يضيف د . زكى نجيب مجرد الموقف الروحى الدينى ، ليجعل منهما مركبا تتميز به الحضارة العربية الإسلامية الشرقية المنشودة وتختلف به عن الحضارة الغربية المادية على حد قوله . وأكاد أقول إن هذه الدعوة التوفيقية الوضعية هى جوهر الايديولوجية السائدة فى العالم العربى وخاصة فى البلاد النفطية حيث تتراكم الادوات التكنولوجية والمناهج الإجرائية والأهداف الاستهلاكية النفعية المسطحة المتخلفة فى الممارسة الحياتية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . جنبا إلى جنب مع سيادة التفكير الدينى الإيمانى الجامد المتزمت . ورغم ما فى ايديولوجية د . زكى نجيب محمود التوفيقية من إستنارة عقلانية (فى حدود العقلانية الإجرائية) بالمقارنة بالتيار الدينى السلفى الخالص ، الى إنها فى الحقيقة هى المرتكز الايديولوجى لما يمكن أن نسميه بالخداثة الإجرائية التابعة موضوعيا وذاتيا للنسق الرأسمالى العالمى . وهو بهذا يلتقى موضوعيا مع الممارسات العملية للتيار الدينى السلفى فى مشروعاته المالية والاقتصادية ، رغم ما بينهما من اختلاف تعبيرى لا عملى عن غلاة المتعصبين للفكر الدينى السلفى .

(٤) وفى تعارض مع هذه الرؤية الوضعية الإجرائية أو هذه العقلانية التقنية ، يبرز تيار جديد هذه الأيام يمكن أن نطلق عليه إسم التيار الثقافى القومى الليبرالى .

فنتيجة لما يراه برهان غليون من هزيمة عملية للمشروع القومى يسعى الى تقديم مشروع قومى جديد يحاول فيه أن يخلص المشروع القومى القديم مما تورط فيه من عقلانية متغربة هى - فى تقديره - سبب فشله ، وسبب ما أئسم به من استبدادية وتسلطية ويتصالح برهان غليون فى كتابه "أقتياله العقل" " لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة ؟ وهو يرجع هذا الى سيادة الخداثة العقلانية التى تنفى الخداثة الذاتية . فالنهضة - كما يقول - لا تتحقق بدون ذات حرة متحررة واثقة من قوتها . ومن هنا كانت - كما يقول - مشكلة الثقافة هى المسألة الاولى فى مسائل النهضة ٣١٨ . فالنهضة عنده ليست إلا التوظيف التاريخى للشعور بالذاتية ولعاطفة الهبة صفحة ٢٩٩ . وتزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد وقوة الحافز

القومى والشعور بالاعتزاز الثقافى " صفحة ٢٩٩ واخفاق العقل العربى ، اخفاق تجوره قد نجم على حد تعبيره - عن إهمال قطاعات الثقافة الكبرى والاساسية لصالح ما أسميناه بالتعليم العقلانى والعلمى " صفحة ٣١٥ . فهذه الحداثة العقلانية هى كما يقول - تغريب وتبعيه وتقليد صفحة ٣٢٢ على أنه إذ يرفض أطروحات الحداثة التغريبية ، يرفض كذلك أطروحات الأصولية السلفية . صفحة ٣٤٤ والهدف عنده هو تحرير العقل من كلا الأطروحتين ، ليس إقصاءً للعلم أو إقصاءً للتراث ، وإنما إطلاق يد العقل من كل قيد وتوسيع دائرة النقاش والجوار العقلى . إن أى سياسة ثقافية على حد قوله - تقوم على فرض إيديولوجية على العقل حداثية كانت اوتراثية تقتل الحوار . فالسياسة الوحيدة المنتجة فى تقديره هى حرية الثقافة وفتح " مناطق حرة " - على حد تعبيره - نعم مناطق حرة للثقافة " صفحة ٣٥٠ - ٣٥١ .

إنها كما نرى دعوة ليبرالية شعبية متعالية على كل إيديولوجية تفتقد البعد الاجتماعى الموضوعى وتكاد تركز على اللاتية الثقافية والحافظ القومى وحدهما كسبيل للتغيير والتجديد وهذه الدعوة هى بغیر شك رد فعل حاد لما عاناه ويعانیه المثقفون العرب من قهر وقمع فى ظل الانظمة العربية ذات التوجهات القومية الاشتراكية ، ولهذا يغلب على هذه الدعوة تأكيد الذاتى والثقافى والتزمى على حساب الموضوعى والاجتماعى والطبقى . وهى دعوة تنبيهها فى بعض الامتدادات الجديدة لبعض التوجهات القومية القدية تعبيراً عن نقد ذاتى لممارساتها السابقة وهى توجهات قومية لايقف بعضها عند الحدود المثالية أو التخبؤية أو الثقافية ، وإنما تسعى للربط بين الثقافى والموضوعى ، بين العقلانى والديمقراطى ، بين القومى والطبقى بين الخصوصية والعومية الحضارية

(٥) ولعل آخر ما نكتفى بعرضه من هذه التيارات الفكرية هو التيار الماركسى ، الذى يتجلى فى كتابات العديد من المفكرين من أمثال حسين مروة والطيب تيزينى وصادق العظم وفیصل دراج ومهدى عامل وهادى علوى وغيرهم وأقف عند مهدى عامل ، وليس فحسب لأحیى آخر شهداء المثقفين الثوريين اللبنانيين الذين أجهرأ وبواجهون بوعى وجسارة وشرف العصابات الظلامية والطائفية وعملاء الصهيونية والامبريالية الامريكية والرجعية العربية وإنما لانه كذلك من أبرز من قدموا أنتاجا نظريا رفيعا فى هذه القضية . وحسبى أن اشیر إشارة سريعة خاطفة الى بعض معالم هذا الانتاج ، الختصا فيما يلى :

ليس هناك عقل عربى على إطلاقه . بل هناك إتحاهاات عقلية وإيديولوجيات عربية مختلفة باختلاف المواقف والمواقف الاجتماعية . إن الفكر العربى السائد هو الفكر البورجوازى الكولونيالى التابع الذى لم يقم بينه وبين الفكر السابق على الرأسالية تناقض تناحرى . ومن هنا ساد الفكر الاصلاحي التوفيقى . ان الصراع الطبقي لايقف عند حدود قضايا الواقع الراهن وإنما يمتد كذلك الى قضية التراث ، فعلى أرضه يحتمل الصراع الطبقي فى حركة التحرر العربية . والقضية ليست قضية احياء تراث أو القضاء عليه أو اتخاذ موقف انتقائى أو نفعى منه وإنما هى قضية تملك معرفى لهذا التراث فى سياقه التاريخى والاجتماعى وإنتاج معرفة علمية عنه

هذا هو الموقف الواجب من التراث وهذا هو الموقف نفسه الواجب من معطيات الواقع الراهن ، لكن نتحرك الى العصر وفي العصر " إنه الاستيعاب النقدي العلمى للتراث والعصر فى سياقهما التاريخى والاجتماعى وهو ما يحقق وحدة ابداعية فاعلة بين الاصاله والمعاصرة . ان التخلف ليس مصدره مجرد تخلف الوعى ، بل طبيعة الايديولوجية السائدة المرتبطة بالطبقة البورجوازية الكولونيالية التابعة السائدة . ان هذه الطبقة السائدة بأيديولوجيتها السائدة هى التى تغيب التملك المعرفى سواء لتراثنا او لواقعنا او لعصرنا . ان هذا التملك المعرفى هو سبيلنا للتحرر والتغيير الثورى ولكن كيف ؟ لا بد اذن من سلطة أخرى ، تعبر عن طبقة اجتماعية جديدة مغايرة ومؤهلة لقيادة النضال من اجل تحرير المعرفة نفسها ، والمجاز التحرير والتغيير ، هذه الطبقة هى الطبقة المنتجة فى المجتمع ، الطبقة العاملة . وهكذا لا يقف بنا مهدى عامل عند حدود تحليل الوعى ، او التحليل الاستمولوجى ، او التحليل الايديولوجى ، وانما ينتقل بنا الى الواقع العلمى . ان الاجابة المعلقة لاسئلة عصر النهضة ، تكمن اساسا عنده فى قضية السلطة ، فى طبيعتها الطبقيّة ، فى حقيقة توجهاتها وممارساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية . وهكذا يلتقى عند مهدى عامل الوعى بالوجود ، و الذاتى بالموضوعى ، والفكرى بالعلمى والنظرية العلمية بالممارسة الثورية

وقد نختلف مع مهدى عامل فى تحديده الاطلاقى للبورجوازيات العربية بأنها بورجوازية كولونيالية ، أو على الاقل نعتبر أطروحته هذه أطروحة قابلة للنقاش . الا أن مهدى عامل فى الحقيقة يلمس جوهر إشكالية أسئلة النهضة المعلقة ، ويفتح أفاقاً جديدة للإجابة الصحيحة عليها .

هذه باختصار هى بعض الملامح البارزة للفكر العربى المعاصر ، فى مواجهته للحدائث ، وفى محاولة الاجابة على الاسئلة المعلقة للنهضة العربية المبهضة . على انى اكاد اخلص الى انه برغم تنوع واختلاف هذه الملامح فان النزعة السائدة منها فى الفكر العربى المعاصر ، وفى الممارسات العربية خاصة ، تكاد تكون هى النزعة التوفيقية بين الفكر الاجرائى النفعى الاستهلاكى والفكر الدينى السلفى ، بين الفكر القومى النخبوى المثالى والليبرالية الشعبوية ، بين الذاتية الشوفينية المتعالية والتبعية الموضوعية المتفارقة . وفى مواجهة هذه النزعات الفكرية التوفيقية السائدة بتجلياتها المختلفة ، يبرز معارضة فكرية تتمثل فى الحركة القومية ذات التوجه الموضوعى الديمقراطية ، والافق الاشتراكى ، كما تتمثل فى بعض الاجتهادات الدينية العقلانية المستنيرة وتتمثل أخيراً وبوجه خاص فى الحركة الماركسية . ولا انتصار فى تقديرى للثورة العربية إلابتلاقى وتحالف هذه الحركات الثلاث تحالفاً ثورياً فعالاً على المستوى القومى العربى الشامل . ذلك ان السيادة فى الفكر العربى المعاصر بل فى الواقع العربى عامة ما تزال - كما سبق أن ذكرت للنزعات والممارسات التوفيقية والمغالاة والسلفية ، والنفعية الاجرائية الضيقة التى يتكرس ويتلهم بها التخلف والتبعية .

والملاحظ أن هذه النزعات التوفيقية والسلفية والمثالية تسمى ومثقفوها ودعاتها الى تقديم

اجابات على اسئلة عصر النهضة ، فى ملكوت الوعى المجرد ، ويعيدا من أى سياق تاريخى اجتماعى . فهى إجابات تحمل دائما رؤية مجردة مطلقة للتراث ، رؤية أحادية متعاليسة للحدائث ، وهناك دائما فى منظورها عقل عربى واحد له سماته المحددة المظننة النهائية ، وهناك فى العالم شرق كلى ، وغرب كلى وأسمالياً كان أم اشتراكياً ولكن منها خصوصيته المطلقة التميز التى لا تسمح بلقاء جوهرى بينهما .

دمع تغييب الفروق الاجتماعية والتاريخية ، وتغييب الواقع العلمى ، وتغييب التفاعلية الاجتماعية الجماهيرية ، تغييب القدرة على الفعل التاريخى الثورى وتظل الاسئلة المعلقة ، معلقة فى ملكوت الوعى المنكفى ، على ذاته ، متعالية عن موضوعها الذى تبحث عنه دون جدوى .

ولهذا تظل هذه الاسئلة رغم اتكفائها على ذاتها وتعاليتها ، بل بسبب انكفائها على ذاتها وتعاليتها ، أداة ميسرة فى يد خصومها ، خصومنا الذين يوظفونها لتكريس الواقع الذى تسعى هذه الاسئلة الى تغييره ، يوظفونها لاجهاض النهضة التى تنشدها هذه الاسئلة ، إجهاضا تاريخيا متصلا .

ذلك أنه ليس فى ملكوت الوعى وحده محل أسئلة الواقع ، وتكتشف إجاباتها ، بل بالواقع العلمى ، وفى الواقع العلمى .

قل لى ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية ، والثقافية أقول لك : أين تقف أنت من الاسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المجهضة حتى يومنا هذا .

ستقولون لى : مهلا .. أيها السيد . إنك تنتقل بنا عما هو فكرى نظرى ، إلى ما هو سياسى عملى . وأقول لكم : نعم والف نعم . أفعل ذلك بوعى عامل وتصميم .

فهل هناك سبيل آخر كى تتمكن من فضح ما هو سياسى فى قلب كل ما هو فكرى نظرى ، وفضح كل ما هو فكرى نظرى وراء كل ما هو سياسى ؟

فبهذا يصبح المعنى الحقيقى للوعى ، والمعنى الحقيقى للعقل والعقلانية ، هو القدرة العملية على اكتشاف قوانين الواقع والسيطرة عليها وتطويرها وتوجيهها ابداعيا ثوريا بالانسان وللانسان ، ومن اجل تنمية الطاقات الابداعية واشباع الحاجات الضرورية المادية والنكرية والثقافية المتنوعة للانسان الفرد والانسان المجتمع .

وهذا هو المعنى العميق لامتزاج المفهوم الحقيقى للعقل بالمفهوم الحقيقى للثورة . فلا ثورة حقيقية متصلة صاعدة بغير نهج عقلانى لتحقيق اهدافها ، ولا عقلانية حقيقية بغير القدرة على التعبير الثورى الحقيقى . ولكن لاسبيل الى عقلانية ثورية حقيقية بغير المشاركة الديمقراطية الفعالة للجماهير ، واحترام وتنمية اجتهاداتها واكتشافاتها وابداعاتها المختلفة والمتنوعة . بغير هذا تنتجر الازمات التى تعانيتها العديد من التجارب الثورية نفسها فى عالمنا المعاصر .

وهكذا فان الفعل السياسى ، والممارسة السياسية العقلانية الجماهيرية الديمقراطية هى

السبيل الذي لا سبيل غيره لاختبار حقيقة الفكر النظرى وتصويبه وتطويره وتجديده .
وهى السبيل الذى لا سبيل غيره لازالة هذه الثنائية المجردة المتعالية بين الاصاله والتحدث
فلا اصاله بغير عقلانية وديمقراطية وإبداع ، ولا تحديث بغير عقلانية وديمقراطية وإبداع .

واضيف الى هذا مختتما كلمتى :

إن الفكر السياسى الرسمى المتخلف الذى نرفضه ونقاومه - سوف يستبطن فكرنا ومواقفنا -
أردنا ذلك لم نرد ، وعينا ذلك أم لم نع - ما لم ، نعم ما لم نتسلح بالنضال السياسى العلمى ،
العقلانى الديمقراطى الشعبى القادر على انتقاد ذاته وتطويرها وتجديدها ، والقادر كذلك وأساسا
على تقديم البديل الثورى الصحى والصحيح تقديما موضوعيا عمليا ، أى بتمبير آخر ، القادر
على تحقيق أسئلتنا فى إجابات وحلول موضوعية عملية حية متجددة على ارض الواقع .

على اننى ارجو الا أتحاوز حدود كلمتى هذه ، عندما أقول فى نهايتها إن الانتفاضة
الفلسطينية اليوم ، بما تحققة لا بالحجارة التى تلقىها فى وجه دبابات أعدائها وأعدائنا
الصهاينه ، بالرغم من بطولة وروعة هذا الفعل المقاوم ، وإنما بما تؤسمه وتفرضه من سلطة
سياسية ، اجتماعية ، اقتصادية ، انتاجية ، تعاونية . ثقافية فى فلسطين المحتلة ، بالعمل
الجماهيرى التحالفى المناضل ، المبدع لتأسيس وتجذير هذه السلطة . وأقول الانتفاضة بعملها
التأسيسى هذا هى التى تقدم عنا اليوم الاجابة الصحيحة لبعض اسئلة عصر النهضة المجهضة .

ويسبب هذا ، يسعى لمحاصرتها ، واجهاضها وطمسها الأبناء والاحفاد الطبقيون لهؤلاء
الذين حاولو محاصرة واجهاض وطمس الاجابات الصحيحة لاسئلة عصر النهضة طوال السنوات
المائة الماضية .

ولهذا فان سعينا للاجابة على اسئلة عصر النهضة المجهضة ينبغى أن يكون اليوم بالتأسى
بهذا النموذج الرائد الباهر للانتفاضة وبالخروج من تأملها او مساندتها اللفظية العاطفية الى
المساندة الواعية المناضلة لها وبالخروج من الانكفاء على تأمل اسئلة عصر النهضة الى الفعل
الثورى المنظم لتحقيقها تحقيقا ديمقراطيا يتفق مع حقائق واقعنا وعصرنا .. مرة أخرى وأخيرة ..
هل هناك سبيل آخر ؟



ثقافة التنمية وتنمية الثقافة

فى محاضرة قديمة ألقيتها منذ سنوات فى قانس بتونس ، عن موقف الفكر العربى المعاصر بين التأصيل والتحديث ، وعن مصير أسئلة عصر النهضة ، أنهيت كلمتى قائلا " قل لى ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، أقول لك أين تقف أنت من هذه الأسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المجهضة حتى يومنا هذا " .

ولهذا ما أحسنى اليوم أضيف جديدا إلى ماتعنيه هذه العبارة العامة . وحسبى أن أقوم بتجديد بعض دلالاتها الموضوعية للمموسة . فمن الأوليات والمسلمات النظرية والعملية اليوم ، التى لم يعد يجادل فيها أحد ، وثيقة الرابطة بين التنمية والثقافة . فالتنمية ليست مجرد عملية اقتصادية ، بل هى مشروع سياسى اقتصادى اجتماعى تاريخى حضارى شامل .

حقا ، هناك من الممارسات التنموية ما تقتصر فى ظاهرها على الجانب الاقتصادى البحت ، كأن تكون مجرد عملية استثمارية خالصة لتراكم رأس المال أو مجرد عملية يغلب عليها طابع التصنيع للاحتلال والتصدير إلى غير ذلك من الحالات الماثلة . ولكننا لو دققنا النظر داخل هذه السياسات والعمليات نفسها ذات المظهر الاقتصادى البحت ، لوجدنا أن ما يحركها ويوجهها إنما هو رؤية وفلسفة سياسية واجتماعية معينة هى الليبرالية الاقتصادية أو فلسفة السوق الحرة التى تنتج حركتها نحو الخارج أكثر مما تنتج نحو الداخل ، وتقوم على مفاهيم الندرة والمنفعة والربح كعوامل قبحية للمشروع الاقتصادى ، وسنجد هذه الفلسفة منبئة فى أشكال مختلفة ومتنوعة فى التعابير والممارسات الايديولوجية السائدة من اعلام وتعليم وثقافة .

الحق أنه للتنمية بغير ثقافة ، ولاثقافة معزولة أو منبئة عن مشروع تنموى ما . فكل تنمية - أيا كانت - تستبطن ايديولوجية ورؤية ثقافية معينة ، وكل ايديولوجية وفلسفة ثقافية تستهدف مشروعا تنمويا معينا . وتكاد هذه العلاقة بين التنمية والثقافة أن تكون تفرعاً على العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية وإن كان لهذا التفرع دلالة الخاصة . فالعلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية علاقة تعبر عن واقع موضوعى ، على حين أن العلاقة بين التنمية والثقافة تتعلق باختيار إرادى ايديولوجى معين . ولهذا فهى تعبير عن موقف إلى جانب تبنيها عن واقع .

* محاضرة ألفت فى ندوة حول العنصر الثقافى فى التنمية ، نظمها مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية

فى تونس بين ٢١ - ٢٦ نونبر ١٩٨٨

وتأسيساً على هذا ، فمن العيب أن نسعى إلى إثبات أو تأكيد العلاقة الوثيقة بين التنمية والثقافة ، فلم تعد هذه هي القضية بل أن أخشى أن أقول إن هذه القضية ما أكثر ما تثار هكنا على إطلاقها لتغيب القضية الإشكالية الحقيقية التى يتضمنها هذا التساؤل : أى تنمية وأى ثقافة نريد ؟ فنوعية التنمية وبالتالي نوعية الثقافة هى القضية التى تحتاج إلى تحديد ووضوح . مرة أخرى ، قل لى أى تنسية اقتصادية تدعو إليها أو تمارسها أقول لك أى ثقافة تصدر عنها وتوجهها وتمسح إلى اشاعتها .

ولنواصل غرضنا فى دلالة الكلمات . لسنا فى حاجة إلى تحديد أو تعريف للتنمية أو للثقافة . فليس ثمة تعريف معجمى ثابت لأى مفهوم . وإنما دلالة المفاهيم فى وظيفتها عبر صيرورتها التاريخية الاجتماعية . فالتنمية تختلف باختلاف مراحل التاريخ وباختلاف المجتمعات . حقاً ، إن التنمية فى عصرنا بوجه خاص ، قد ارتفعت من تلقائية القانون الاقتصادى والاجتماعى الموضوعى ، إلى الوعى الموضوعى بآليات هذا القانون ، وإلى إرادة الاختيار والتحكم فى هذه الآليات . ولهذا ارتفعت التنمية من مستوى أحكام الواقع إلى أحكام القيمة من مستوى الوقائع إلى مستوى المواقف ، كما سبق أن أشرنا . فمع نشأة المجتمعات البورجوازية والنسق الرأسمالى للعمل والإنتاج ، برز الوعى الموضوعى بقوانين وآليات هذه المجتمعات وهذا النسق ، كما برز الوعى الموضوعى كذلك لتقيضه الاشتراكى المتخلف داخله .

وهكذا اختلفت المواقف وتصارعت الإرادات .

وفى أعمال العديد من المفكرين والاقتصاديين والعلماء والأدباء والفنانين نجد مفاهيم وقيم النسق الرأسمالى سواء من الناحية الاقتصادية أو الفكرية أو الاخلاقية أو الجمالية . ولقد كانت العقلانية والفردية والحرية الليبرالية والتنافسية والتفعية والوضعية والتجريبية والمساواتية التشريعية والقومية من أبرز مفاهيم وقيم هذا النسق الرأسمالى وخاصة فى بداية نشأته . كما نجد كذلك فى أعمال العديد من المفكرين والاقتصاديين والعلماء والأدباء والفنانين مفاهيم وقيم النسق الاشتراكى التى تتمثل فى إلغاء الفوارق بين الطبقات والتوزيع العادل للثروة بحسب العمل ثم بحسب الحاجة ، وإزالة السلطة الطبقية وإقامة سلطة الشعب ، وإنهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ودعم التساند الأسمى ، وتحقيق ملكوت الحرية وبروز الإنسان الكلى غير المغترب إلى غير ذلك .

وهكذا تطور مع بداية عصرنا الراهن نسقان من التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، ونسقان من الفكر التنموى المرتبط بهما . ويرغم الطابع الكلى الشامل لهذين النسقين ، فليس ثمة طراز أو نمط واحد لهذين النسقين . فلكل منهما خصوصيات متعددة متنوعة . ولهذا ، فهناك أكثر من طراز أو نمط تنموى داخل إطار كل نسق من هذين النسقين . ولاشك أن هذه الخصوصية النمطية ترجع إلى الخصوصية القومية التى يتسم بها كل نسق فى تطبيقه العيى .

ولهذا يختلط العام والخاص داخل كل نمط . هناك النسق العام وهناك الخصوصية القومية

فى كل نسق عام . وإذا كان النسق العام يصدر عن رؤية اقتصادية عامة ، واختيار ايدىولوجى عام ، فإن الخصوصية القومية لهذا النسق إنما تصدر عن الخبرة التاريخية والثقافية والقومية وعلاقات القوى الاجتماعية فى مجال تطبيقه العيى .

إن الولايات المتحدة الأمريكية تتطابق مع اليابان مثلا من حيث النسق الرأسمالى العام الذى يشكل قوانين التنمية الاقتصادية فى كل من البلدين . إلا أن هذا النسق الرأسمالى المشترك يتخذ فى التطبيق طرازا خاصا منبثقا من - ومتلاهما مع - السمات القومية والثقافية السائدة الخاصة بكل بلد من هذين البلدين .

وكذلك الشأن بالنسبة لبلدين مثل الاتحاد السوفيتى ويوغسلافيا . فرغم النسق الاشتراكى العام الجامع بينهما من حيث قوانين التنمية الاقتصادية السائدة فيها ، إلا أن لكل منهما طرازا خاصا فى التنمية ينبثق من - ويتلام مع - خصوصياته وخبراته التاريخية والقومية والثقافية ، وهكذا تلعب العلاقة بين العام والخاص دورا حاسما فى تحديد انساق التنمية وأنماطها المختلفة وفى تنوع نماذجها .

على أن العلاقة بين العام والخاص ليست علاقة تبادلية جامدة ، بل هى علاقة جدلية تتجاوز ذاتها دائما . فإذا كان الخاص يجسد العام ويعطيه طابعه وطرازه المتميز ، فإن العام يسعى بدوره إلى تطوير الخاص وتنمية سمات وطاقات جديدة فيه .

ولهذا فالحياة ولا تحقق ولا نجاح للتنمية بغير تألفها وتناسجها مع الهوية الثقافية والقومية التى تتحقق بها وفيها . ولكن لا حياة ولا تحقق ولا نجاح كذلك للهوية الثقافية والقومية بغير تميزتها وفتحها على افاق أرحب وأعمق وأشد وعيا وفاعلية من حدودها الذاتية الخاصة فى مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

فالتنمية - كما ينبغى أن تكون - ليست وسيلة لتكريس الواقع الاجتماعى والقومى والثقافى الخاص ، وتجميده وأقنمته ، أو إضفاء مظهر توازن زائف لقواه وعلاقاته الإنتاجية ، وإنما هى مشروع تاريخى عقلانى عمى سيطرته على قوانين واقع الاجتماعى والقومى الخاص ، سعيا وراء تجاوزه باستمرار ، لتحقيقا وأشبعا للحاجات والمصالح المادية والروحية الأساسية المتجددة أبدا للأغلبية الساحقة من السكان .

وكذلك الشأن بالنسبة للثقافة . فالثقافة بالمعنى الانثروبولوجى تتمثل فى رؤية الإنسان الشاملة للكون والمجتمع وتتجسد فى مواقف الفكرية المعنوية والسلوكية عامة . ورغم وحدة الأساس العقلانى والمعرفى للإنسان ، فإن اختلاف الملابس والمواقع والمواقف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية تفضى إلى اختلاف المواقف الفكرية ، فضلا عن اختلاف المستويات المعرفية والعلمية واختلاف الرؤى والخبرات التراثية والروحية والوجدانية . وهكذا تختلف الثقافات والايديولوجيات باختلاف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والقومية ، ولكنها مع ذلك تتلاقى كذلك . فهى تختلف من حيث طبيعة النسق الاقتصادى الاجتماعى

السائد ، سواء كان رأسماليا أو اشتراكيا . وهى تختلف من حيث الخصوصية القومية داخل كل نسق من هذين النسقين ، ولكنها تلتقى فيما يوحد الإنسان والإنسان من منجزات معرفية وتكنولوجية وخبرات عملية وتاريخية متماثلة وقيم أخلاقية وروحية عامة ، وهموم ومصالح كلية مشتركة .

وهكذا تختلف وتتنوع أبنية التنمية من حيث خصوصيتها القومية ، كما تتنوع الدلالات الثقافية والايديولوجية المرتبطة بها ، فى إطار هذين النسقين الرأسمالى والاشتراكى . ورغم هذا الاختلاف وهذا التنوع فهناك ما يقيم الوحدة بين كل هذه الأشكال من الاختلاف والتنوع دون أن يلغىها . إنها الوحدة التى تفرضها إنسانية الإنسان أينما كان ، وكيفما تنوعت خبراته واجتهاداته .

ومع بداية هذا القرن ومع نهاية الحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، أخذت تبرز ظاهرة حركات التحرر الوطنى أو ما يطلق عليه البلاد النامية ، أو المتخلفة أو بلدان العالم الثالث . ومع هذه الظاهرة تنوعت وتعقدت أكثر فأكثر طبيعة العلاقة بين التنمية والثقافة . فهذه البلاد يغلب عليها ظاهرة التخلف . فهى لا تنتسب إلى العالم الرأسمالى أو إلى العالم الاشتراكى . فهى متخلفة عنها . والتخلف هنا فى تقديرى لايعنى مجرد تخلف كمى زمنى عن اللحاق بمستوى من الدول المتقدمة كما يقال ، فهذه نتيجة من نتائج التخلف ، وليست تحديدا لحقيقته . فضلا عن أن الدعوة إلى اللحاق بالدول المتقدمة قد تكون موضوعيا دعوة إلى تكريس التخلف ومضاعفة التبعية لهذه البلدان المتقدمة . وإنما التخلف هو تعبير عن عدم القدرة على السيطرة على الإنتاج الذاتى وإعادة إنتاجه .

وهذا يعنى افتقاد الاقتصاد المستقل وسيادة التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية .

ولاستطيع أن نقول أن هذه البلدان المتخلفة ذات نسق رأسمالى ، وإن تكن تابعة للنسق الرأسمالى ، وإن جاز لنا أن نصفها بأنها ذات نسق رأسمالى تابع . على أنها رغم نسقها الرأسمالى التابع هذا بشكل عام فهى لا تمثل غطا اقتصاديا واحدا متسقا . بل تختلف أنماطها باختلاف بنيتها الاجتماعية والثقافية . بل أن البلد الواحد يتضمن أكثر من بنية . ففى الكثير من هذه البلدان المتخلفة النامية . بقايا عشائرية وقبلية ، وشبه اقطاعية ، فضلا عن اقتصاد سلمى صغير واقتصاد وطنى واقتصاد رأسمالى أجنبى ، وقطاع عام وقطاع خاص وقطاع تعاونى إلى غير ذلك .

وتعمد هذه الأبنية الاقتصادية داخل كل بلد من هذه البلدان تتعدد كذلك الأبنية الثقافية والايديولوجية ، وإن سادت ببيتها البنية الايديولوجية المعبرة عن البنية الاقتصادية السائدة دون أن تطمس بقية الأبنية الايديولوجية والاقتصادية الأخرى . ولهذا نجد فى هذه البلاد تداخلا وتفاعلا وتناقضا وتصارعا بين مختلف هذه الأبنية بشكل " موزايكو " بنويها بالغ التعقيد ، مما يعقد قضية التنمية فى هذه البلاد . ولعل نظريات التنمية لم تقم ولم تزدهر إلا فى محاولة

للإجابة على الأسئلة الإشكالية التي تثيرها أوضاع هذه البلاد .

ولقد ضاعت في الخمسينيات والستينيات خاصة بعض النظريات التنموية التي لم تكن في الحقيقة إلا محاولة للمزيد من ربط هذه البلدان المتخلفة النامية بالبلدان الرأسمالية وتعميق تبعيتها لها . ولهذا يغلب على مقترحات بعض هذه النظريات الدعوة إلى الاتجاه بالاقتصاد المحلى إلى الخارج ، واتخاذ الربح والدخل العام معيارا للتنمية دون مراعاة لمسألة التوزيع الاجتماعى للدخل ، أو اشباع الحاجات الأساسية لأغلبية السكان ، أو إدراك للخصوصية القومية والثقافية في اختيار طريق التنمية .

وقد ارتبطت هذه النظريات بفلسفة وضعية برجماتية نفعية يغلب عليها الطابع التجزئى وانعدام الرؤية الموضوعية الشاملة . فضلا عن هذا فقد برزت فلسفة خاصة لهذه البلدان أخذت تسعى للبحث عن طريق ثالث بين النسق الرأسمالى والنسق الاشتراكى باسم الخصوصية والتحرر من خلال التسقين .

وقد غلبت على هذه الفلسفة النزعة القومية ذات الطابع الشوفينى أو النزعة الدينية السلفية المتعصبة . وقد حاولت هذه الفلسفات القومية والدينية تقديم بدائل عن التنمية الرأسمالية والاشتراكية . فسعت كل منهما إلى إيجاد منظومة ترفيقية وسطية سواء فى المواقف السياسية أو المشروعات الاقتصادية أو القيم الاجتماعية والاخلاقية ، تقوم على مثلث الايديولوجى يجمع بين القومية والسلفية الدينية والوصفية البرجماتية إلا أن جميع هذه التجارب القومية والدينية لم تتمكن - رغم سيطرتها على جهاز السلطة فى بعض البلاد العربية وبعض بلدان العالم الثالث - من تقديم نموذج سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى مستقل متميز ناجح حقا . بل فت وأثرت داخل بنيتها الاقتصادية والايديولوجية قوى بيرقراطية وطفيلية متطلعة ، سرعان ما أصبحت لها السيادة ، وتحقق بها الجنوح إلى تعميق التبعية للرأسمالية العالمية فى مختلف المستويات .

وأكاد أقول أن هذا هو الطابع العام اليوم للتنمية فى أغلب بلدان العالم الثالث عامة وفى البلدان العربية بوجه خاص .

وتكاد خبرات التنمية فى مصر أن تقدم خلاصة عامة لخبرات التنمية فى الوطن العربى بل فى العالم الثالث عامة ، برغم ما فى هذه الخبرات من اختلافات وخصوصيات . ولنعرض باختصار شديد لهذه الخبرات التنموية فى تاريخ مصر الحديث .

لقد كانت أولى هذه الخبرات فى تاريخ مصر الحديث هى خبرة التنمية المستقلة فى عهد محمد على باشا فى القرن التاسع عشر . إلا أنها فى الحقيقة رغم أهميتها كانت متمركزة حول التطلعات التوسعية لمحمد على . وسرعان ما أجهضت هذه الخبرة باتفاقية لندن عام ١٩٤٠ وبوت محمد على بعد ذلك . وفى عام ١٨٨٢ دخلت مصر تحت السيطرة البريطانية المباشرة .

وكانت ثانية هذه الخبرات فى قرننا العشرين هى الخبرة المرتبطة بإنشاء بنك مصر عام ١٩٢٠ . كان هدف طلعت حرب من إنشائه هذا البنك ، إقامة بنية وأسمالية مصرية متحررة من السيطرة

الرأسمالية البريطانية التي كانت دولتها تحتل مصر آنذاك ، فضلا عن التحرير من سيطرة
الرأسمالية العالمية عامة . وكان الهدف العملي هو الانتقال من الاستثمار الزراعى إلى
الاستثمار الصناعى بمساهمة رؤوس أموال مصرية خالصة . ولهذا كان أغلب المساهمين فى هذا
البنك فى البداية العديد من كبار ملاك الأراضى الزراعية الذين كانوا قد أخذوا يتحولون إلى
فئات بورجوازية مدينية . ولهذا قد يكون من الممكن أن نتبين فى المشروع الذى أنشأه المفكر
العقلاى الليبرالى لطفى السيد فى بداية القرن أى عام ١٩٠٧ ارهاصا لمشروع بنك مصر . فلقد
أنشأ لطفى السيد حزبا جديدا هو حزب الأمة ، يتكون على حد تعبيره من " سراة البلاد
وأعيانها " وهم فى الحقيقة كبار ملاك الأراضى . وكان يهدف من وراء هذا الحزب إنشاء سلطة
ثالثة فى مصر بين السلطة الشرعية فى البلاد التى تتمثل فى سلطة الخديوى ، والسلطة الفعلية
التي تتمثل فى سلطة الاحتلال البريطانى . ومع إنشاء حزب الأمة أنشأ كذلك " شركة الأمة "
كمشروع اقتصادى يتوأكب ويتصاعد مع المشروع السياسى .

إلا أن مشروع طلعت حرب كان أكثر تقدما وتحورا من مشروع لطفى السيد . فلقد نشأ فى
غمرة ثورة ١٩١٩ الوطنية الديمقراطية ويزخم منها . حقا ، لقد فشلت ثورة ١٩ عمليا إلا أن
تأثيرها السياسى والاجتماعى والمعنوى والايديولوجى لم يتوقف . ولقد استطاع بنك مصر فى
الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٩ أن يقيم مايزيد على ٢٧ شركة تضطلع بمشروعات صناعية ، وفى
عام ١٩٣٤ تشكل اتحاد عام للصناعات كان يضم أصحاب الأعمال فى التجارة والصناعة .
وفى عام ١٩٣٠ تم إلغاء النظام الجمركى القديم ونشأ نظام جمركى جديد لحماية الصناعة
الوطنية الوليدة . ولقد ارتبط مشروع بنك مصر منذ البداية بالحركة الوطنية وبالتفجرات الثقافية
العقلانية والليبرالية فى العشرينات التى كان من أبرز ممثليها الشيخ على عبد الرازق صاحب
كتاب " الإسلام وأصول الحكم " وطه حسين صاحب كتاب " فى الشعر الجاهلى " .

وما أعتقد أننى فى حاجة إلى أن أفصل القول فيما كان يعبر عنه هذان الكتابان من عقلانية
تقدية وما أحدثاه من زلزال فكرى . وتستطيع أن تقول إن مشروع بنك مصر الاقتصادى يتجسد
ثقافيا فى هذه الكتابات الثقافية ، وخاصة فى كتاب طه حسين " مستقبل الثقافة فى مصر " .
كان البنك دعوة إلى استقلال اقتصادى وكان هذا الكتاب دعوة إلى استقلال ثقافى ، وإن
كلاهما - رغم فارق الزمن بينهما - يعبران وت- كان برؤية عقلانية ليبرالية ، فى إطار مجتمع
متخلف محتل ، محكوم بسلطة ملكية استبدادية ، واحتلال بريطانى مباشر .

إلا أن مشروع بنك مصر برغم تطلعه الاستقلالى كان موضوعيا خاضعا للتقسيم الدولى
للعمل ، محكوما بالنظام الرأسمالى العالمى ، ولهذا سرعان ما حاصره هذا النظام الرأسمالى
العالمى عامة والبريطانى خاصة ، وتم اختراقه والسيطرة عليه ، وأفشال مشروعاته التصنيعية
الإنتاجية ، وتغليب الطابع التجارى على هذه المشروعات ، هذا إلى جانب عوامل داخلية أخرى
مصدرها طبيعة القوى الاجتماعية المؤسسة للبنك ساهمت فى إفشال مشروعاته كذلك . ومع
اختراق هذا المشروع الاستقلالى الاقتصادى وتصفيته ، تمت كذلك مواجهة الفكر العقلانى

الليبرالى يفكر دينى سلفى بقيام حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وتساعد قوتها خلال الثلاثينات والأربعينات وبداية الخمسينات . إلا أن المجتمع المصرى فى هذه السنوات والأخيرة منها خاصة كان يغلى بتطلعات تغييرية جذرية جديدة تتجاوز اقتصاديات مشروع بنك مصر ، وحدود العقلانية الليبرالية ، فضلا عن تعارضها وتناقضها مع الفكر السلفى للإخوان المسلمين لتواطئه آنذاك مع السلطة الحاكمة رغم مقام بينهما من تصادم بعد ذلك .

على أن هذه التطلعات التغييرية لم تكن تقتصر على الحركة الشرعية التى أخذت تتبلور من جديد فى هذه السنوات ، بل امتدت كذلك إلى تيار من المنحرفين اليمينيين الوطنيين الذين راحوا يرفعون شعارات إصلاحية وخاصة فيما يتعلق بالمسألة الزراعية وحماية الاقتصاد الوطنى .

وكانت هذه التطلعات التغييرية فى الحقيقة إرهاصا موضوعيا بمرحلة تسوية جديدة فى تاريخ مصر قشلت فى ثورة ٢٣ يولية سنة ١٩٥٢ .

كانت ثورة ٥٢ هى المحاولة الثالثة لتحقيق تنمية مستقلة فى مصر ولكنها فى هذه المرة لم تنشئ بنكا وإنما سيطرت على جهاز الدولة وعلى البنوك جميعا ، مما أتاح لها فرصة أكبر وأقدر على تحقيق مشروعها التنموى الاستقلالى . وألحق أن المشروع التنموى الناصرى لم يبدأ مع خطة التنمية الأولى ٥٩ - ١٩٦٥ كما يقال ، وإنما كانت له مقدماته السابقة منذ منتصف الخمسينات . ولقد استهدف هذا المشروع كما جاء فى ميثاق العمل الوطنى .

- تجميع المدخرات الوطنية .

- وضع كل خبرات العلم فى خدمة استثمار هذه المدخرات .

- وضع تخطيط شامل لعملية الإنتاج .

وقد تمت مصادرة الملكيات الزراعية الكبيرة وتوزيعها على المعدمين وصغار الفلاحين ، كما تم تأميم البنوك والشركات الكبيرة ، وقام قطاع عام يقود العملية الإنتاجية ، كما قام قطاع تعاونى فى الزراعة وبقى القطاع الخاص فى الزراعة والتجارة والصناعة فى حدود مشاركته فى الخطة العامة .

وارتبطت هذه الإجراءات الاقتصادية بمشروع اقتصادى اجتماعى تعميرى شامل ذى أفق تحريرى اشتراكى ، ومشروع نهضوى قومى شامل ذى أفق توحيدى ومشروع ثقافى يقر مجانية التعليم فى جميع مراحلها ، ويعلى من شأن العقلانية والفكر العلمى ، وقيم الاعتماد على الذات والكرامة القومية والثقافة الوطنية الديمقراطية ، ومفاهيم معاداة الاستغلال الرأسمالى والإقطاع والاستعمار والامبريالية والصهيونية ، ويبرز القوى الاجتماعية الطليعية كالعمال والفلاحين ويتحالف مع القوى الوطنية والديمقراطية والاشتراكية فى العالم .

ولقد تم تغيير المفاهيم السابقة السائدة فى برامج الإعلام والتعليم والثقافة وبرزت وأخذت

تسود المفاهيم الوطنية الديمقراطية التقدمية التى تتلاءم مع هذه التغييرات الجديدة فى البنية الاقتصادية والاجتماعية .

واستطاعت مصر فى ظل المرحلة الناصرية أن تحقق خطوات كبيرة فى طريق تحرير الاقتصاد الوطنى وتطويرة وتنميته وفى الإبتعاش الثقافى كما احتدم الصراع الاجتماعى ضد كبار ملاك الأراضى وضد القوى المثلثة للرأسمالية التقليدية ، كما احتدم الصراع الفكرى بل الصدام العملى كذلك مع الحركة الدينية السلفية ، وعلى نحو أقل حدة مع الحركة الشيوعية المصرية .

إلا أن المشروع التنموى الناصرى كان مشروعا توفيقيا . فبالرغم من أنه حاول أن يضع ستقا يحد من التنمية الرأسمالية ، إلا أن عملية إنتاج وإعادة إنتاج علاقات القوى الرأسمالية لم تتوقف فى المجتمع ، كما لم تتغير العلاقات الاقتصادية مع الرأسمالية العالمية رغم التناقضات السياسية التى كانت تتفجر مع دولها . ورغم توجه هذا المشروع نحو توفير المصالح الأساسية للجماهير الشعبية بشكل عام ، إلا أنه كان يمارس على الجماهير المنتجة خاصة أشكالا من الوصاية والسيطرة التى تحدد من حريتها فى المشاركة فى خطة التنمية وفى تنفيذها ورقابتها وفى الدفاع عن مصالحها . ورغم قيام القطاع العام كقطاع قائد للتنمية فإن القطاع الخاص ظل يكبر ويكبر وخاصة فى قطاع المقاولات ، حتى أخذ يسيطر على ٨٠٪ من بعض عمليات القطاع العام من الباطن . ولقد أسهم كل هذا فى نشأة وتضخيم فئات بيروقراطية فى مختلف أجهزة النظام نفسه ، أخذت تحول المشروع التنموى لمصلحتها الخاصة ولمصلحة القطاع الخاص ، بل أخذت تعمق ارتباطاته بالرأسمالية العالمية . هذا فضلا عن الدور الكبير الذى لعبته الرجعية العربية واسرائيل والامبريالية العالمية لتخريب المشروع الناصرى وعرقلة نجاحه ، داخليا ، وعلى المستوى العربى والعالمى . كل هذا أسهم فى التعجيل بضرب هذه التجربة التنموية ، بل هزيمة مشروعها القومى الشامل عامة ، ولقد عجل موت جمال عبد الناصر بهذه النتيجة الفاجعة .

وفى عام ١٩٧٤ بدأت - مع قانون الاستثمار الذى صدر فى ذلك العام - مرحلة اقتصادية جديدة ، لاهى مرحلة طلعت حرب المتطلعة إلى تنمية رأسمالية مستقلة ، ولاهى المرحلة الناصرية المتطلعة إلى تنمية وطنية مستقلة ذات أفاق قومية اشتراكية ، بل هى مرحلة انفتاحية على الرأسمالية العالمية ، تقوم على إطلاق قوانين السوق ، وتصفية القطاع العام والمملكية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وإعطاء الأولوية للمشروع الخاص ، وتشجيع رؤوس الأموال الأجنبية للمشاركة مع القطاع الخاص ، وإقامة الأسواق الحرة ، إلى غير ذلك . إلا أنها فى الحقيقة ليست مرحلة إنتاجية بل هى مرحلة يغلب عليها المضاربات المالية ، والمشروعات الخدمية ، وتشكل الربحية بل تعظيم الربح ، العامل الحاسم فى إتخاذ القرار الاستثمارى . ولهذا تتجه أغلب مشروعاتها إلى التشييد والبناء والأنشطة السياحية ووسائل النقل والخدمات والأعمال التجارية والوساطة المالية وشركات توظيف الأموال والمقاولات والإسكان أى المشروعات العالية الربح ، البعيدة عن المخاطرة . هذا فضلا عن اتجاه الاقتصاد عامة إلى الخارج ، واستفحال ظاهرة تهريب الأموال ، والاعتماد على القروض الخارجية لتمويل المشروعات وإقامة سوق خفية موازية للسوق

العادية إلى غير ذلك ، ولقد صحب هذا التوجه الاقتصادى تغييرا فى التوجه الإعلامى والتعليمى والثقافى عامة ، كما أخذت تسود الرؤية الأمريكية للحياة وفلسفة الربح السريع والاستمتاع الأكبر ، فلسفة البرجماتية النفعية والمغامرة الفردية ، فلسفة النعرة الوطنية المثالية الاستعلائية الزاعقة ، إلى جانب التشكيك فى المبادئ والقيم القومية وتغيبب الذاكرة التاريخية وخلق الأوراق الفكرية ومحاولة احتواء المثقفين وشراء أعلامهم فى خدمة السلطة وفى خدمة مختلف المشروعات الخاصة فضلا عن تشجيع هجرة العقول إلى الخارج . وقد ارتبط هذا كله بتبسيط صفحة الامبريالية الأمريكية ورقامة علاقة خاصة بها ، وعقد صلح مع العدو الاسرائيلى ، مع تفجير العداء - أو على الأقل التحفظ - مع الاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية والحركات التقدمية عامة والتحالف مع مختلف القوى الرجعية فى العالم العربى والعالم .

وقد انعكس هذا كله فى مناهج الإعلام والتعليم والثقافة ، فأخذ يسود التسطح والإبتذال والتضليل وتغيبب الوعى ، وفقد التعليم مجانيته عمليا وقام نظام تعليمى خاص مواز للتعليم الرسمى ، وصار هناك نظامان تعليميان : نظام خاص للخاصة وللقادرين المقتردين ونظام عام للعامة ، للأغلبية الفقيرة . وتحول الإعلام إلى وسيلة لغسل المخ وشغل الناس عن همومهم المعيشية . وأصبحت الثقافة مظاهر احتفالية خالية من العمق والجدية مما دفع بالكثير من المثقفين إما إلى اليأس والاغتراب أو إلى تحولات فكرية تتناقض مع سابق توجهاتهم ومواقفهم . ويرغم المظهر الليبرالى للحياة السياسية امتدادا لليبرالية الاقتصادية ودعما لها فى حدود ، إلا أن هذه الليبرالية لاتعبر عن ديمقراطية حقيقية بل برزت لها أنياب وزاد بها التمع الإدارى والايديولوجى فى ظل إطار ليبرالى زائف هش - وإزدادت الفجوة اتساعا بين الفقر الفاحش والغنى الأشد قحشا .

وقد يكون من الصعب أن يسمى هذا بتنمية ، اللهم إلا إذا اصطلحنا على تسميته بالتنمية الإفتاحية وهو تعبير ملتبس متناقض . فالواقع أن هذا الإفتتاح لايعبر عن تنمية بقدر ما يعبر عن المزيد من التهمية والاختراق الامبريالى لمختلف المستويات السياسية والفكرية والاقتصادية والثقافية والمجتمع . وهى تنمية مالية ، أو بتعبير أدق نمو تضخمى للثروة المالية وليس تنمية اقتصادية . وهو فى الوقت نفسه تكريس لواقع التخلف ونزح وزحف لتأنيج العمل القومى لصالح حفنة من الأغنياء ولصالح الرأسمال العالمى ، وعلى حساب الاستقلال والتقدم والهوية القومية والثقافية .

وفى تقديرى أن هذا النموذج اللاتنموى المصرى الحالى لوصح التعبير أو التنموى الإفتاحى اقتصاديا وثقافيا هو النمق السائد فى مختلف البلاد العربية واليوم على اختلاف الأنماط والطرز التى يتحقق بمقتضاها هذا النمق .

ولهذا فليس غريبا أن نتبين فى هذه الأيام تقاربا شديدا بين أغلب الأنظمة العربية . وهو تقارب ناجم عن وحدة التوجه الاقتصادى التنموى الإفتاحى التابع . وهو للأسف تقارب لايفنى

إلى وحدة قومية رغم مظهره الخارجى بل إلى تكريس للتمزق القومى . لأنه تقارب فى إطار التنمية للامبريالية والمصلحة المشروعات الفردية المتنافسة الساعية إلى أقصى الربح ، فضلا عن أنه تقارب لحماية الأنظمة العربية القائمة وتكريسها ، أكثر منه تقاربا لمصلحة التنسيق أو التكامل أو التوحيد التنموى الاقتصادى بين مختلف البلاد العربية ، كأساس لوحدة قومية عربية مستقلة شاملة . على أن هذا لا يمنعنا من الترحيب به ، أملا فى تحويله داخليا بالعمل والنضال الجماهيرى الديمقراطى إلى قوة فعل إنتاجى قومى موحد .

والحق ، أننى ما قصدت أن أقدم دراسة تفصيلية علمية لتلك الأشكال من التنمية التى عرضت لها ، وإنما حرصت على أن أبرز بشكل عام وسريع طبيعة العلاقة الحميمة المتداخلة بين التنمية والثقافة أو بتعبير آخر بين ثقافة التنمية وتنمية الثقافة ، كما حرصت أن أبرز كذلك اختلاف الثقافات باختلاف أنماط التنمية . ولهذا وجدنا فى خبرات التنمية الثلاث فى مصر خلال هذا القرن ثلاثة توجهات ثقافية مختلفة مرتبطة بثلاثة أنماط مختلفة كذلك للتنمية .

على أنه برغم ما يوجه إلى التجربة الناصرية من انتقادات ايدولوجية أو اقتصادية أو ديمقراطية ، فلاشك أن هذه التجربة كانت الوحيدة التى يمكن القول بأنها كانت تسعى بحق لتحقيق تنمية مستقلة ، وكانت ذات أفق تنموى نهضوى قومى شامل .

ولو كان من الممكن أن تتخلص هذه التجربة من توقيعتها وأن تكون أكثر حسما فى قراراتها ومواقفها التطبيقية ، وأن تكون أكثر ديمقراطية فى تعاملها مع الجماهير وفى إتاحة الفرصة لها للمشاركة والتخطيط والتنفيذ والرقابة على المشروع التنموى وفى إدراك واحترام السمات والخصائص المميزة لكل بلد عربى ، لو تحقق هذا ، لكانت هناك ضمانات أكبر لإمكانية نجاح هذه التجربة التنموية النهضوية كنموذج ملهم على المستوى العربى القومى كله رغم خصوصيتها المصرية . ولكانت بحق إجابة موضوعية ثورية للأسئلة القديمة الباقية لعصر النهضة المجهضة .

ولهذا فما أعظم الدروس التى تقدمها هذه التجربة - رغم سلبياتها وبفضلها - لأى سعى مستقبلى لمشروع تنموى عربى جديد .

على أننا قبل أن نعرض لبعض هذه الدروس نرى أنه قد يكون من المفيد أن نشير إلى بعض الاتجاهات الايدولوجية العامة المعارضة للتيار الإفتتاحى والثى تبرز اليوم فى مجال الفكر التنموى العربى . فهناك الفكر التنموى القومى ، وهناك الفكر التنموى الإسلامى ثم هناك الفكر التنموى الاشتراكى . وقد يتحقق التشابك والتلاقى بين الفكرين القومى أو الإسلامى عند بعض المفكرين . وينطلق كلا هذين الفكرين من مقولة صحيحة ، ولكنها مجردة ، هى أنه للتنمية مستقلة بغير استناد إلى الهوية القومية والروحية بشكل عام . ويضيف الفكر القومى إلى هذا المقولة المجردة ، بعدا موضوعيا ملموسا ، هو استحالة التنمية المستقلة فى أى إطار عربى

قطرى . إذ أن التنمية المستقلة تستلزم توفير المصادر المادية لاشباع الحاجات الأساسية للجماهيم . ولن يتحقق توفير هذه المصادر إلا فى إطار الوحدة القومية بين مختلف البلاد العربية بما توفره من مصادر مادية غنية ومتعددة من ناحية ، وبما تتيحه من اتساع فى السوق المحلية من ناحية أخرى . ولهذا فالتنمية المستقلة مرهونة ومشروطة بالوحدة القومية .

ولاشك أن هذا الرأى فى عمومه رأى صائب . وهو بغير شك ضمان لتحقيق التنمية المستقلة على أرفع مستوى من الاكتفاء الذاتى . ولكنه ليس شرطا لتحقيق التنمية المستقلة فى قطر واحد ، أو فى مجموعة من الأقطار العربية .

هذا فضلا عن أن قضية الوحدة القومية ليست ضمانا فى ذاتها لتحقيق التنمية المستقلة . فهناك ما يشبه الوحدة أو التنسيق بين دول الخليج مثلا دون أن يقضى هذا إلى خروجها من أسر التبعية الاقتصادية إلى آفاق الاقتصاد المستقل . وهناك تنسيق دقيق ولقاءات ومشاورات دورية لاتقطع بين وزراء الداخلية العرب بوجه خاص وما أظن أن هذه الظاهرة التوحيدية تقضى إلى الخروج من التبعية ، بل لمعها فى صورتها الراهنة تعمق التبعية ، ولهذا فالقضية ليست قضية الوحدة العربية فى ذاتها ، بل هى قضية الطبيعة الطبقية والايديولوجية للسلطة المهيمنة على هذه الوحدة ، ولهذا تردنا قضية التنمية الاقتصادية بالضرورة إلى الجذر الأساسى السياسى لها .

ولهذا فقد يكون أكثر معقولة أن نقول أن تحقيق التنمية المستقلة فى البلدان العربية هو السبيل إلى الوحدة القومية التى سوف تدعم وتعمق بدورها هذه التنمية المستقلة . أى أن التنمية الاقتصادية المستقلة التى تعنى بالضرورة تغييرا فى طبيعة السلطة السياسية هى الطريق الصحيح للوحدة وليس العكس .

وكذلك الأمر بالنسبة للتنمية الإسلامية . فهناك القول بأنه بالتمسك بالمبادئ والقيم الدينية وتطبيق شريعتهما ، وتوحيد الأمم الإسلامية ، يمكن أن تتحقق التنمية المستقلة المتحررة من السيطرة الغربية .

ولاشك - كما سبق أن أشرنا - فى الأهمية الحاسمة للبعد القومى والروحى والثقافى عامة فى تحقيق أى تنمية مستقلة . إلا أن هذا البعد ليس بكاف وحده لضمان تحقيق تنمية مستقلة . فضلا عن أن الإسلام لا يقدم - فى تقديرى - مشروعا سياسيا ، اقتصاديا اجتماعيا قائما بذاته محدد المعالم . فهو قيمة مسلكية أخلاقية روحية أكثر منه منهجا علميا موضوعيا لمعالجة القضايا والوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتجددة . ولعل التجارب المعاصرة فى إتخاذ الدين أساسا للحكم وللتخطيط السياسى والاقتصادى والثقافى قد أثبتت فشلها - كما سبق أن ذكرنا - فى تحقيق هذه التنمية المستقلة ، بل كانت سبيلا لتعميق التبعية للتقسيم الدولى للعمل . ولهذا فإن السعى لتحقيق تنمية اقتصادية مستقلة حقا يستلزم مسلكا نظريا آخر غير المسلك القومى أو المسلك الدينى دون أن يلغى هذا أهميتهما كبهدين من أبعاد المشروع التنموى المستقل .

وفى مواجهة هذين التوجهين القومى والدينى ، يقوم التوجيه الاشتراكى العلمى ، كسبيل للتحرر من التبعية وتحقيق التنمية المستقلة . ولاشك أن الاشتراكية كنسق تنموى هى نقىض لنسق التنمية الرأسمالية وبالتالى فهى الطريق للتحرر من التبعية للتقسيم الدولى للعمل .

والاختيار الاشتراكى فى التنمية ليس اختيارا اقتصاديا خالصا كما قد يصور فى كثير من الأحيان . بل هو مرتبط بالضرورة بمشروع ثقافى تهضوى شامل . ويقوم الاختيار الاشتراكى فى جوهره على السيطرة الاجتماعية على الإنتاج القومى وإعادة إنتاجه وتوزيعه توزيعا عادلا بحسب الجهد المبذول ، وهو يستلزم بالضرورة سلطة ثورية جديدة تمثل وتعبر عن قوى الإنتاج والإبداع فى المجتمع ، كما يستلزم المشاركة الديمقراطية الفعالة الواعية المنظمة لهذه القوى الاجتماعية فى التخطيط والتنفيذ والرقابة . والاختيار الاشتراكى لايمنى فك الارتباط مع النظام الرأسمالى العالمى كما يقول بعض المفكرين وفى مقدمتهم سمير أمين . فلاسبيل فى الحقيقة فى عالم اليوم إلى فك هذا الارتباط وإنما معنى تغيير طبيعة هذا الارتباط من ارتباط تابع إلى ارتباط يقوم على العلاقات الندية والمصالح المتبادلة المتكافئة فى ظل سيادة مشروعية دولية وسلام عالمى . ولعل هذا ما يقصده سمير أمين من فك الارتباط .

على أننا لا نستطيع اليوم أن نقول إن الاختيار الاشتراكى كاستراتيجية تنمية مباشرة هو الاختيار الملائم موضوعيا وأننا مع الملاحظات الراهنة للبلدان العربية . فدون ذلك مراحل انتقالية عديدة لابد من قطعها أولا فى الطريق الطويل الشاق نحو هذا الاختيار الاشتراكى .

ومن هنا تأتى الدروس التى تقدمها لنا تجربة التنمية الناصرية كمرحلة انتقالية من مراحل التنمية الاقتصادية المستقلة بما فيها من إيجابيات وسلبيات .

لعل أول هذه الدروس أنه لاسبيل إلى تحقيق تنمية مستقلة وضمان السيطرة على الإنتاج الذاتى وإعادة إنتاجه بدون قيام سلطة سياسية وطنية ديمقراطية ذات آفاق تقدمية معبرة عن تحالف القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة صاحبة المصلحة فى هذه التنمية ، من عمال وفلاحين ومثقفين ديمقراطيين وبورجوازية صغيرة ومتوسطة وطنية ومنتجة .

على أنه لاسبيل لتحقيق تنمية مستقلة معتمدة على الذات إلا بالسيطرة الاجتماعية على الناتج القومى وحسن توزيعه وتوجيهه لإشباع الحاجات والمصالح الأساسية للأغلبية الساحقة للجماهير .

وأنة لاسبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بإزالة كل المعوقات التى تحول دون إطلاق حرية الإبداع فى مختلف مجالات العمل والعلم والفكر والأدب والفن والثقافة عامة .

وأنة لاسبيل لتحقيق هذه التنمية إلا بتطوير التعليم وتوجيهه تطويرا وتوجيها يخرج من النمطية والمناهج التلقينية ليصبح أداة حية لتنمية روح العقلانية والنقد والإبداع والنظرة الديناميكية التاريخية الشاملة فى امتداد عقلانى تقدمى خلاق متطور لثراث أمتنا العربية ، تراثها اللغوى والفكرى والروحى والأدبى ، تأكيدا لخصوصيتنا القومية من غير جمود وفى غير

عزلة أو استعلاء على تراث الحضارة الإنسانية عامة .

ولاسيبل لتحقيق هذه التنمية إلا بتطوير وتوجيه وسائل الإعلام والثقافة عامة من إذاعة وتليفزيون وكاسيت وفديو ومسرح وسينما تطويرا وتوجيها يجعلها وسيلة للتوعية والاستنارة والتثقيف والبهجة الإنسانية الرفيعة لا للتعمية والتخدير والاعتراب .

ولاسيبل لتحقيق مثل هذه التنمية إلا بتحرير المرأة نصف المجتمع تحريرا كاملا ، مما يقيد جسدها وحياتها وفكرها وفاعليتها الاجتماعية ، وأن يتاح لها المشاركة الكاملة فى مختلف مستويات الفعل الاجتماعى على قدم المساواة مع الرجل .

ولاسيبل لمثل هذه التنمية إلا بتوفير أرقى مستوى من العناية بالصحة العامة للمواطنين عامة وبالأطفال والشباب خاصة ، جسديا ومعنويا وثقافيا ، دون تفرقة طبقية .

ولاسيبل لمثل هذه التنمية إلا بالسعى الدائم إلى إقامة أشكال متطورة من التنسيق والتكامل للاقتصادى مع بقية البلاد العربية رغم ما بينها من اختلافات بنوية وسياسية .

ولاسيبل إلى مثل هذه التنمية إلا بالإنفتاح على مختلف المنجزات الثقافية والعلمية والتكنولوجية لعصرنا ، والعمل على امتلاكها معرقيا وعمليا وتطبيقها بما يتلاءم مع احتياجات واقعنا .

ولاسيبل لهذه التنمية بدون تنمية علاقات التعاون السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى مع بلدان العالم عامة ، وخاصة مع بلدان عدم الانحياز والبلدان الاشتراكية ، والانخراط الجاد الفاعل فى المواجهة للإشكاليات والقضايا التى تتعرض لها الإنسانية كقضايا الأخطار النووية ، والتلوث البيئى والمجاعات إلى غير ذلك .

على أن التنمية المستقلة فى النهاية ليست نزهة سعيدة بل هى معركة من أخطر المعارك الحاسمة فى عصرنا عامة وفى حياة البلاد النامية خاصة . ولهذا لا بد من أن تخاض بوعى وجسارة بما يفرض بالضرورة التصدى الحاسم والنضال المبادر على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية لأعداء هذه التنمية المستقلة من قوى داخلية رجعية أو قوى امبريالية وصهيونية خارجية .

هذه فى تقديري بعض الخطوات العملية الضرورية التى لاسيبل إلى ثقافة تنمية أو تنمية ثقافية مستقلة وطنية ديمقراطية بدون مراعاتها واتخاذها .

ثم يبقى أخيرا التساؤل الكبير :

كيف السبيل للإنتقال من هذا المجال ، مجال المقترحات النظرية إلى مجال الممارسة العملية تحقيقا وتنفيذا لها ؟

الحق ، أنه ليست هناك وصفة جاهزة ، ولكن هناك خبرة موضوعية عامة ، هى أنه لاسيبل إلى تغيير جذرى شامل غير النضال ومواصلة النضال المؤسس على العلم والتحالفات الاجتماعية

والديمقراطية الصحيحة وحركة الجماهير الواعية المنظمة ...

* * *

إشكالية الحداثة

فى الفكر العربى المعاصر

١ - مفهوم الحداثة :

الحداثة مفهوم مراوغ .

ولهذا قد استعير لتعريفه - تعريفاً أولياً - ثلاثة مصطلحات طرقة عرفت بها باحثة سويسرية مفهوم التنمية فى ندوة (١) عقدت مؤخرًا فى تونس حول التنمية والثقافة . هذه المصطلحات هى الحقيقة والفخ والصنم . فأقول : إن مفهوم الحداثة من ناحية هو أشبه بالحقيقة ، وهو من ناحية أخرى أشبه بالفخ ، ومن ناحية ثالثة أشبه بالصنم .

إنه أشبه بالحقيقة لأنه يتضمن ويحمل فى داخله أكثر من دلالة . فلقد نشأ مفهوم الحداثة مع بروز النظام البورجوازى الأوروبى على أنقاض النظام الإقطاعى ، ومع ظهور القوميات ، وتطور مع حركة التنوير ثم مع الثورة الفرنسية ، وأخذ يواصل مسيرته وتطوره مع مختلف ظواهر التطور والتجديد فى مختلف مجالات الفكر والعلم والمجتمع والصناعة ، وأخذ يمتلئ بدلالات شتى جديدة مثل العقلانية والعلمانية والفردية والإنسانية والموضوعية والحس التاريخى والحس الزمنى والنسبية الديمقراطية ، كما أخذت تتضائل معه مفاهيم معينة مثل المطلق والمقدس والنهاى إلى غير ذلك . وتجسد هذا كله فى مناهج ونظريات عديدة جديدة مثل الديكارتية ، والبروتستانتية والوضعية والمادية والمجدلية والتطورية والفرويدية والوجودية والشخصانية ، فضلاً عن المكتشفات العلمية أو التكنولوجية المختلفة سواء فى العلوم الدقيقة أو فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وإندلاع الكثير من الثورات الاجتماعية والإبداعات الأدبية والفنية . وهكذا ظهرت أكثر من صيغة حديثة : حداثة فى العلاقات الاجتماعية وحداثة فى التطور الاقتصادى وحداثة فى الفلسفة وحداثة فى التعابير الأدبية والفنية والدراسات اللغوية ، بل تكاد تضم الحداثة اليوم عند بعض المفكرين الأوروبيين مفهوم الميخال L'imaginaire ومفهوم القيم المعيارية التى قد تتعارض مع مفاهيم العقلانية والموضوعية التى بدأت بها حركة الحداثة .

وهكذا يبرز الحداثة كإمكانية مفتوحة على دلالات شتى ، بل تجتمع داخلها تناقض فكرية مثل الماركسية والوضعية والوجودية والبنوية والبروتستانتية إلى غير ذلك . على أنها - على اختلافها جميعاً - تعنى الخروج من دائرة الظلامية الإقطاعية والتخلف الاجتماعى والجمود الفكرى والاستبداد السلطوى ، تأكيداً لإنسانية الإنسان ، وحرته وفاعليته فى المجتمع وقسى

* محاضرة ألقيت فى ندوة حول الحداثة فى الفكر العربى المعاصر إنعقدت فى جامعة التيران بونس فى ١٩٨٨ .

الطبيعة .

ولكن مفهوم الحداثة فى الوقت نفسه بعد عند بعض المفكرين شركا أو فخا فكريا . ذلك أنه فى الأصل مفهوم بورجوازي نشأ فى حوض البورجوازية ، ويحمل بالتالى أيديولوجيتها ، ومحدود بالضرورة بحدودها وآفاقها . ولهذا فهو عندهم لا يتضمن تغييرا ثوريا ، بقدر ما يتضمن دعوة إلى تغييرات مظهرية شكلية تكرر النظام البورجوازي القائم وتعيد إنتاجه . فالعقلانية الحداثية هى عقلانية أداتية وضعية وظيفية لتحقيق الأهداف المصلحية الاستغلالية البورجوازية لأكثر . والحداثة فى الأدب والفن عندهم ليست إلا تعبيرا عن تغييرات أو تحليلات شكلية تحقق إبهارا سطحيا دون أن تتضمن دلالات وخبرات اجتماعية إبداعية جديدة ذات آفاق تقدمية . فضلا عن هذا ، فإنه باسم العقلانية الحداثية يقوم فصل حاد بين العقل والقيمة ، بين الإنسان والطبيعة ، إلى جانب مانع عن التنظيم الاجتماعى والتقدم الصناعى الحداثى من تحويل الإنسان إلى جهاز آلى ، ومن تلويث للبيئة ومخاطر يتعرض لها الإنسان الحديث جسديا وعصبيا وفكريا . أما الفخ الأكبر الذى يمثله الحداثة ، فهو الفخ الذى تقدمه للبلاذ المتخلفة باسم الخروج من تخلفها . ذلك أن تطبيق الحداثة الأوروبية على هذه البلاذ لم يخرجها من تخلفها وإنما ضاعف من هذا التخلف بما ضاعف من استغلال هذه البلاذ ومن تبعيتها للرأسمالية الغربية ، وبما قضى عليه من تراث وقيم وخصوصية كانت تتمتع بها هذه البلاذ . ولهذا فليس من المصادفة أن أخذت تنتشر كلمة الحداثة وتطفى على كلمات أخرى أكثر تحديدا مثل كلمتى : التقدم والثورة . فالحداثة يمكن أن تكون تغييرا شكليا مظهريا سطحيا يخفى ما وراءه من تخلف واستغلال وتبعية .

وبرغم هذا فإن الحداثة تكاد أن تكون عند أغلبية الناس صنما مقدسا ، أى قيمة مطلقة ثابتة ، وهذا فى ذاتها . لقد أصبح الإنسان الحديث يسعى لاستحداث كل شئ فى حياته دون أن يكون وراء ذلك الإستحداث أى تجديد أو تغيير حقيقيين ، بل هو مجرد تغيير مظهرى جزئى ترفى استهلاكى . بل لقد أصبح هذا التغيير المظهرى بديلا عما ينبغى أن يتحقق من تغيير جدرى حقيقى لحياته . وهكذا باسم عبودية الحداثة تغيب الحداثة ، ويتكرس النظام السائد ويعيش الناس فى حداثة زائفة .

على أنه برغم هذه الجوانب الثلاثة المراوغة والسلبية لمفهوم الحداثة ، أى الحداثة كحقيقة ، والحداثة كفخ ، والحداثة كصنم ، فإن الحداثة فى تقديرى حقيقة واقعة ، بل ضرورة موضوعية فى حياة الإنسان وفى تاريخه كله حتى فى تلك المرحلة التى لم يكن واعيا فيها بمفهوم الحداثة .

فالحداثة ليست نقطة بداية ثابتة ، وليست محطة وصول ، وليست حالة مطلقة نهائية ، بل هى محطة انطلاق دائم . وهى سيورة متصلة . إنها مفهوم تابع من واقع اجتماعى وإنسانى متغير أبدا . وبدون أن نعورط فى رؤية أحادية خطية للتطور الإنسانى ، فلاشك أن التاريخ الإنسانى يمثل تخطيا دائما وتجاوزا دائما للواقع الإنسانى فى علاقاته الاجتماعية ، وفى علاقاته مع الطبيعة . وتاريخ الإنسان هو تاريخ حداثة متصلة فى مختلف المجالات . هناك

تغيير وتطوير متصل في قدرة الإنسان على السيطرة على حياته الإنسانية ، على صحته ومرضه ، على بيئته الطبيعية ، إلى غير ذلك . هناك دائما أحداث في التقنية ، أحداث في وسائل الإنتاج ، أحداث في العلاقات الاجتماعية . وهناك أحداث سياسية ، وأحداث فكرية ، وأحداث اقتصادية وأحداث تنظيمية وإدارية ، وأحداث أدبية وفنية إلى غير ذلك . طبعاً هناك في تاريخ المجتمعات الإنسانية لحظات من الجمود والتوقف ، ولكن القانون العام السائد هو قانون الحركة والتغير والتناقض والتفاعل والتطور والتجاوز المتصل . إنك لا تنزل النهر مرتين كما قال الفيلسوف اليوناني القديم . لأن مياهها جديدة تجري من حولك أبداً . على أن المسألة في التاريخ ليست مجرد أيام تمر وتجري حول الإنسان ، وإنما تتحرك بالإنسان كذلك ، بفضل ما يحققه الإنسان من السيطرة ومزيد من السيطرة على ما يواجهه من عقبات معنوية ومادية ، اجتماعية وطبيعية ، ورغم ما تنقضى إليه هذه السيطرة نفسها من خلق أشكال جديدة من العقبات التي لا بد من تخطيها ، وهكذا . ولهذا فالقضية ليست قضية أحداث أو لأحداث ، بل القضية هي دلالة الأحداث ، ومداها وأقمتها . ولعل هذا هو ما يشير الكثير من الخلافات والاجتهادات حول مفهوم الحداثة .

ولنحاول أن نتبين أبرز هذه الخلافات والاجتهادات في الفكر العربي المعاصر حول قضية مفهوم الحداثة .

٢ - التيارات الحداثية في الفكر العربي :

(أ) الحداثة الليبرالية :

نستطيع أن نعود بالمحاولات الأولى لهذه الحداثة إلى منتصف القرن التاسع عشر ، وأن نعد رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي من روادها الأوائل . وبرغم أن التوفيقية بين التراث والعصر كانت المظهر الخارجي لفكر الطهطاوي وخير الدين ، إلا أن جوهر هذا الفكر كان هو تسييد العقلانية الأدوات التكنولوجية - لوصح التعبير - من أجل تجديد الحياة وتطويرها والخروج بها من جمود وتخلف العصور الوسطى إلى آفاق الحرية والعقلانية والتصنيع .

ونستطيع أن نتابع نمو هذا الخط العقلائي الليبرالي مع بداية القرن العشرين في اجتهادات لطفي السيد ثم في إسهامات طه حسين وأحمد أمين ثم أخيراً في كتابات زكي نجيب محمود . ويكاد كتاب " مناهج الألباب في مباحث الآداب " للطهطاوي وكتاب " مستقبل الثقافة في مصر " لطف حسين وكتاب " تجديد الفكر العربي " لزكي نجيب محمود أن يكونوا من المعالم الفكرية الرئيسية في هذه المسيرة التحديثية الليبرالية . إلا أن هذه المسيرة برغم ما حققتها من تنوير فكري عام ، لم تخرج عن محاولة الاستحدثات على النسق الأوروبي الرأسمالي مع مراعاة لخصائصنا وملابساتنا التراثية والقومية . ونستطيع القول بأن هذا التيار الليبرالي هو الذي يحكم وسيطر بمستوى أو بآخر في أغلب بلادنا العربية ، وإن اتسم بأمرين : الأول هو طابع الاستبداد السلطوي السياسي رغم طبيعته الليبرالية الاقتصادية . والثاني هو طابع ازدواج بين هذه

الطبيعة الليبرالية التحديثية واستمرار ارتباطه بالأهنية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقيمة الماضية السابقة على التحديث .

ويمكن القول في غير تعسف أن الفلسفة الليبرالية التي يعبر عنها وإارسها هذا التيار - بشكل أو بآخر ، بمستوى أو بآخر - لم تفض إلى تحديث حقيقى فى بنية المجتمعات العربية ، بل كانت أداة لتعميق التبعية البنيوية للتقسيم الدولى الرأسمالى للعمل .

(ب) الحداثة الدينية :

هناك اتجاهات شتى فى مجال الدين من أجل التجديد والتحديث ونستطيع أن نتبين هذا التيار الاجتهادى الدينى وأن نتابعه عند الأفغانى ومحمد عبده وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمد النوبهى ومحمود طه والغنوشى ومورو وغيرهم . ولعلنا نجد أبرز تعابيره اليرم فى المدرسة المصرية المسماة بالسلفيين الجدد التى تتمثل فى عادل حسين وأنور عبد الملك وجلال أمين وطارق البشرى وحسن حنفى وغيرهم .

وجوه هذه الحركة التجديدية ، على اختلاف اتجاهاتها هو تأويل النص الدينى من قرآن وحديث تأويلا عقليا بما يتلاءم ومستلزمات العصر ، ومصالح العباد فى مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة . وقد نجد عند أصحاب هذا التيار سمة مشتركة بينهم وبين التيار الليبرالى هى سمة التوفيقية بين التراث والعصر . إلا أن هذا التيار الدينى لايسعى إلى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية ، بقدر مايسعى إلى التمايز الحضارى عنها . فنقطة البداية عنده هى الاختلاف مع الغرب لا التلاقى معه شأن التيار الليبرالى . ولهذا نجد عادل حسين مثالا يرفض مفهوم التحديث أساسا لما يتضمنه من معنى التحديث وفق الحضارة الغربية ويعتبره فحا . فعملية التحديث - كما يقول - هى محاولة الدول التابعة لكى تكون قطعة من الغرب أو قطعة من أوروبا حسب التعبير الشهير للخديوى اسماعيل (٢) . والتعبد الصحيح عنده لا يكون حقيقة إلا إذا كان منبعثا من داخل الأمة ومن التطور الطبيعى لمجتمعها والتجديد الذاتى الذى ينتج تمدا أصيلا . ولهذا فهو يفضل مصطلح الاستقلال الحضارى " على مفهوم الحداثة أو التحديث . وطريق الاستقلال عند عادل حسين وجماعته يبدأ باستيعاب أصول عقيدتنا (إسلامنا) وتاريخ أمتنا (بالمعنى الواسع للتاريخ) وظروفنا الموضوعية الحالية ، ولنبحث فى مناهج التجدد الذاتى وفق منطق هذه العقيدة وهذا التاريخ وهذه الظروف (٣) ، وعادل حسين لاينكر أهمية الكثير من المكتشفات التى توصلت إليها المدارس الغربية ولايرى حرجا فى استخدامها . ولكنه يدعو إلى بناء نظرية علمية مستقلة مكرزة على العقيدة الإسلامية وإذا كان عادل حسين يكاد يقتصر على الدعوة إلى إنشاء العلوم الاجتماعية إنشاء جذريا مؤسسا على المعتقد الإسلامى ، فإن حسن حنفى يدعو إلى تحقيق ذلك فى مجال العلوم الطبيعية كذلك من فيزياء وكيمياء إلى غير ذلك . المهم هو الاستناد إلى النهج الإسلامى لإنشاء بنية نظرية مستقلة عن البنية النظرية الغربية . ويبدأ هذا النهج - كما يرى عادل حسين - بالإقرار بحقيقة المفهوم المحورى فى العقيدة وهو الإيمان بالله الواحد الخالق ، فهذا الإيمان هو القاعدة

الأساسية في مواجهة القاعدة الدنيوية في النظريات الغربية (٤) .

ونجد نفس هذا الأساس المنهجي في الدعوة التجديدية عند حسن حنفي في كتابه الأخير " من العقيدة إلى الثورة " عندما يقول بأن الوحي هو أساس العقل وهو نقطة البداية في الفهم والتفسير وأن وظيفة العقل هي تحويل الأسس العامة التي يقول بها الوحي إلى نظام معين لجماعة معينة (٥) .

ونلاحظ أن هذه الدعوة التجديدية للدين تنسم أساسا بأمور ثلاثة :

أولا - بناء حضارة مستقلة متميزة عن الحضارة الغربية (الرأسمالية والاشتراكية على السواء) . ثانيا - اتخاذ الوحي مركزا للعقل والعمل . ثالثا - تحقيق تنمية مستقلة نابعة من الذات .

ولاشك في تقديري أنه لحدائق ولا تحديد ولا استقلال بغير التنمية المنهضة من الذات ، ولكن هل يمكن أن يتحقق هذا باستقلال حضارى عن العصر ، اكتفاء بالاستفادة بخبراته التكنولوجية ؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا بالاستناد أساسا إلى الوحي وحده وتطويع العقل له في مختلف الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟ .. ويبقى السؤال الأخير الكبير : ما طبيعة التنمية المعبرة عن الذات ، وماهى المصالح والحاجات الأساسية التي تسعى لتوفيرها وإشباعها ، رأى القوى الاجتماعية القائمة على هذه التنمية ، المستفيدة منها أساسا ؟ .

ففى واقع التجربة المصرية الحالية يتم اليوم تحالف كامل بين أصحاب هذا الرأى وحركة الإخوان المسلمين . فعادل حسين - على سبيل المثال - هو رئيس تحرير جريدة الشعب لسان حال هذا التحالف . وعلى صفحات هذه الجريدة يرتفع الدفاع الحار عن شركات توظيف الأموال وهى شركات إسلامية ثبت فسادها فضلا عن ارتباطها ارتباطا مسمارا بالشركات الرأسمالية الكبيرة العالمية ، بل يقوم تحالف موضوعى بين هذا التحالف والسلطة الحاكمة رغم المعارضة السكينة لبعض سياساتها الجزئية . ويتركز الهدف الرئيسى لهذا التحالف حول تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة سلطة دينية . والواقع أنها فى ظاهرها دعوة إلى طريق ثالث بين التنمية الرأسمالية والتنمية الاشتراكية ، ولكنها فى حقيقتها دعوة إلى تنمية رأسمالية مرشدة تحت مظلة إسلامية سلفية .

(ج) الحدائق القومية :

للحركة القومية تاريخ حافل منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم ، ولا يزال يتوالد ويتواصل مفكروها جيلا بعد جيل وتنمو وتتطور مفاهيمها منذ الرعيل الأول الذى تمثل فى البستاني والكواكبي و طاهر الجزائري ونجيب عازوري وعبد الحميد الزهراوى وشكيب أرسلان وعشرات غيرهم حتى الجيل الحديث جيل الأربعينات والخمسينات إلى جيل اليوم الذى يمثل فى الأرسوزى وعفلق وصلاح البطار وساطع الحصرى والرياضى وعصمت سيف الدولة وتديم البطار وغيرهم . ولقد تمكنت الحركة القومية أن تقود كثيرا من الحركات القوية ، طوال هذا التاريخ ،

وأن تشكل تنظيماتها في الأرمينيات والخمسينات وأن تتولى السلطة في أكثر من بلد عربي ، وأن تلقى بظلمها على مجمل الحركة الشعبية العربية ، وأن تقودها قيادة تاريخية وخاصة في المرحلة الناصرية .

ولعل أبرز المفكرين المعبرين اليوم عن هذه الأطروحة بحماس وحرارة هو نديم البيطار . ففي آخر كتاب له وهو " المثقفون والثورة " (صدر عام ١٩٨٧) يرى أن المعركة التي تفرض ذاتها وتواجهنا حاليا هي أولا معركة فكرية ضد قوى التجزئة والاقليمية ، وهي معركة كما يقول " تنطلق من التناقض الأساسي الجذري بين فكرة الدولة الواحدة وواقع التجزئة الاقليمية " (٦) ويرى كذلك أن الانتلجنسيا الوجدوية هي التي تشكل حاليا القوة الوحيدة التي يمكن إن نظمت نفسها تشكيل جسر بين الرؤية الوجدوية والسياسة الوجدوية . وهو يرى أن الوضعية الوجدوية الموضوعية هي اقامة " الاقليم - القاعدة " الذي يشكل المركز الأساسي للوحدة ، وهذا الاقليم هو مصر . ويدعو إلى ضرورة صياغة الانتلجنسيا الوجدوية صياغة جديدة جذرية أي صياغة تمحور فيها مشاعرها وأفكارها كلها تقريبا في القصد الوجدوي وحوله وتري أن المقياس الأول والأعلى لأفكارها وأعمالها ووجودها ذاته هو المقياس الوجدوي الذي تقيس به كل شيء وتحكم به على كل شيء وتقيز به الخير والشر وتري فيه أن كل ما يخدم القضية الوجدوية خير ترضا ، وكل ما يسيء إليها شر تأباه (٧) .

وهكذا تكاد أن تصبح المسألة الوجدوية هدفا في ذاتها بل صنما مقدسا تدور حوله كل الجهود والنضالات والقيم . ونكاد نصل بهذا إلى مرجعية اطلاقية جامدة .

ويقف الفكر القومي نفس الموقف الذي يقفه الفكر الديني من الحضارة الغربية ، فهو يسعى كذلك إلى إقامة حضارة أخرى متميزة ، مختلفة عن أنماط التنمية وتوجهات التحديث السائدة في الفكر الغربي . ولهذا فهي دعوة تحديثية ذات تطلع كذلك إلى طريق ثالث متميز حضاريا عن النظامين الرأسمالي والاشتراكي وإن تكن في بنية سلطتها التي تدعو إليها أقرب في الحقيقة إلى النظام الرأسمالي المرشد ديمقراطيا وقوميا . ويتضح هنا في حديث نديم البيطار عن قيادة الانتلجنسيا للحركة التوحيدية ، كما يتضح فيما انتهى إليه التقرير النهائي لمشروع " استشراف مستقبل الوطن العربي " من أن " النخب البديلة " التي ستقود التغيير مرة أخرى " تأتي " من صلب الطبقة الوسطى الحديثة ، على أن تأخذ في صياغة رؤيتها الجديدة دروس انتكاس الحقيقة الليبرالية (وهي المسألة الاجتماعية والمسألة القومية) ودروس انتكاس الحقيقة القومية الاشتراكية (إهمال الديمقراطية وحقوق الإنسان والأصالة الحضارية) (٨) .

ولاشك - في تقديري - أن الوحدة القومية قوة مساعدة مدعمة للحدائث ، ولكن ليس الوحدة القومية وحدها شرطا وضمانا للتقدم والتحديث ، مالم تتوفر شروط سياسية واجتماعية وطبقية وديمقراطية معينة في هذه الوحدة .

والملاحظ أنه لا توجد فواصل عميقة حاسمة بين فكر الحدائث الليبرالية وفكر الحدائث الدينية

وفكر الحدأة القومية . فما أكثر ما بينها من تداخل . ولعل القاسم المشترك بينها جميعا هو التوفيقية وإن اختلف مستواها من تيار فكري إلى آخر . ولهذا تكاد تشكل هذه التيارات الفكرية الثلاثة ما يمكن أن نسميه الحدأة التوفيقية .

(د) الحدأة الثقافية :

وهناك تيار حدائى يكاد يركز اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأساس للتحديث الشامل . وهو تيار فى معظمه عصرى بحق ، يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية . وهو لا يدعو إلى حضارة أخرى متميزة شأن التيار الدينى والقومى ، وإنما يدعو إلى الامتزاج والاندماج فى هذه الحضارة ، مع مراعاة خصائصنا الذاتية والقومية كسبيل لتنمية هذه الذاتية والارتقاء بها إلى مستوى العصر . وسنجد بدايات هذا التيار الفكرى مع بداية القرن مثلا فى الجهود التنويرية الكبيرة التى قام بها شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى واسماعيل مظهر ويعقوب صروف وغيرهم . وسنجد امتدادا لهم فى مفكرين معاصرين من أمثال العروى والجابرى وأدوينيس وفؤاد زكريا والحطيطى ولويس عوض وبرهان غليون وغيرهم .

ونكتفى بالإشارة السريعة إلى أبرز من يعبرون عن هذا التيار حاليا ..

فالعروى يدعو إلى ضرورة الاندماج الكامل فى الحضارة العصرية ولو أدى ذلك - على حد تعبيره - إلى فقدان هويتنا . ولكن العروى يدعو مع ذلك إلى ما يسمى بالماركسية التاريخية لا كحركة سياسية منظمة وإنما كمجرد دعوة أيديولوجية تنويرية ثقافية يجمع بينها وبين الدعوة الليبرالية (٩) . وفى أواخر كتبه " ثقافتنا فى ضوء التاريخ " يخلف من دعوته الأولى للإندماج فى الحضارة العصرية ، ويقول باستيعاب منطق الحضارة العصرية مع أحياء التراث (١٠) .

أما الجابرى فيقوم بمراجعة التراث العربى الإسلامى مراجعة نقدية ، لينتهى إلى أنه يرتكز على نهج قياسى فقهي ثابت ، هو قياس القائب على الشاهد الذى لا يزال يعبر عن بنية العقل العربى الراهن . ولهذا يدعو إلى ضرورة تجاوز هذه البنية القياسية وتحرير العقل العربى من المرجعية التراثية من ناحية والمرجعية الأوروبية من ناحية أخرى ، وتحقيق استقلال تاريخى للذات العربية . ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن تحرير العقل العربى إنما يتم من داخل التراث نفسه وذلك بالاصطفاء إلى الجانب العقلانى من هذا التراث وخاصة عند ابن حزم والشاطبى وابن رشد وابن خلدون (١١) .

وهكذا نجد العروى والجابرى على اختلافهما يلتقيان عند هذه الدعوة إلى تحرير العقل من السلفية والقياسية وإشاعة روح العقلانية والتاريخية والنقدية كسبيل للتحديث .

وسنجد هذا الاتجاه التحديثى الثقافى عند مفكر ثالث وإن يكن أقرب فى الحقيقة إلى التيار القومى الليبرالى وأبعد عن مفهوم العقلانية التى يتبناها كل من العروى والجابرى . على أنه يتبنى التحديث الثقافى كسبيل كذلك للتحديث والتجديد والنهضة الشاملة ، ذلك هو برهان غليون . ففى رأيه أن مشكلة الثقافة هى المسألة الأولى فى مسائل النهضة . فالنهضة عنده

ليست إلا التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية (١٢) ، وتزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد قوة الحافز القومي والشعور بالاعتزاز الثقافي . وهو يرى أن العقل العربي قد أخفق في أن يتحرر بسبب إهمال قطاعات من الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما سميته بالتعليم العقلاني العلمي (١٣) . فهذه الحداثة العقلانية كما يقول تغريب وتبعية وتقليد . وهو يرفض أطروحة الأصولية السلفية كما يرفض أطروحة الحداثة العقلانية . أما السياسة الوحيدة المنتجة عنده فهي حرية الثقافة بالمعنى العام ، بما يتضمنه من توفير كامل للثقافة (١٤) . وعلى هذا فحرية الثقافة بالمعنى العام ، بما يتضمنه من توفير كامل للثقافة ، هي عنده السبيل الحق وشرط التقدم والخروج من التخلف والتبعية .

وبرغم موقفه المتلبس فيما يتعلق بالعقلانية ، فهو يلتقي مع العروى والجابري في أنه بالتغيير الثقافي أساسا تتحقق النهضة .

(هـ) الحداثة كتغيير جذري شامل :

وهناك تيار أخير يرى أنه لاحداثة ولا تجديد ولا تطوير بغير التغيير الجذري الشامل لمختلف الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . حقا أنه لا يرفض ولا يقلل من أهمية العمليات الثقافية التنويرية ، ولكنه لا يرى فيها - وحدها أو أساسا - السبيل لتحقيق التغيير الحداثي الحقيقي . فالتخلف أساسا ليس في العقل ، وإنما في الواقع ، في البنية السلطوية والاجتماعية والاقتصادية للواقع . ولهذا لا بد من تغيير هذا الواقع تغييرا جذريا .

ونستطيع أن نجد دعاء هذا الفكر التجديري عند بعض الاتجاهات القومية ذات التوجه الموضوعي الثوري فضلا عن الاتجاه الماركسي باجتهاداته المختلفة . ومن أبرز مفكري هذا الاتجاه صادق جلال العظم ، والشهيدان حسين مروة ومهدي عامل والطبيب تيزيني ، وخليل أحمد خليل ، وسامير أمين ، وهادي العلوي وغيرهم .

وتكتفى بالإشارة السريعة إلى مفكرين منهما سامير أمين والشهيد مهدي عامل . أما سامير أمين فيرى أن الحركة الإسلامية الراهنة هي دليل على أزمئتنا وليست حلا لها ، بل هي إشهار بالعجز أمام تحديات العصر . ويرى أنه لا توجد إجابة إسلامية وحيدة لأي أسئلة من الأسئلة المطروحة لدى مجتمعاتنا (١٥) ، ولهذا يرى أنه لا سبيل إلا إلى سيادة العقلانية والعلمنة ، وإلى تصفية الطابع المزودج في ثقافتنا ، وتحقيق تنمية وطنية شعبية مستقلة متمركزة على الذات تتيح سيطرة المنتجين على عملية الإنتاج (١٦) ، أي أن الاشتراكية العلمية هي الطريق الوحيد للخروج من التخلف والتبعية . وهو يدعو إلى ضرورة فك الارتباط مع الرأسمالية العالمية ، لاهمى التخلى عن أى علاقة مع المحارح ، ولكن بمعنى إخضاع العلاقات الخارجية لمنطق تنمية داخلية مستقلة عن هذه العلاقات (١٧) .

أما الشهيد مهدي عامل فيرى أن الفكر العربي السائد هو الفكر البورجوازي الكولونيالى التابع الذى لم يستطع أن يقيم بينه وبين الفكر السابق على الرأسمالية تناقضا تناحرى . ومن هنا

سادت الاصلاحية والتوفيقية . وهو يرى كذلك أن التخلف ليس مصدره تخلف الوعي ، بل طبيعية الايديولوجيا السائدة المرتبطة بالبورجوازية الكولونيالية التابعة السائدة . وأن هذه الطبقة السائدة هي التي بايديولوجيتها تغيب التملك المعرفى العلمى سواء لتراثنا أو لواقعنا . ولهذا لايسهل للتغيير الجدى إلا بسلطة طبقية جديدة هي الطبقة العاملة المتحالفة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى ذات المصلحة فى التغيير الجدى الشامل (١٨) .

هذه هي أبرز التيارات الفكرية العربية حول مفهوم الحداثة والموقف منها ، وتبقى لنا بعد ذلك كلمة أخيرة .

٣ - ضرورة الحداثة :

الواقع أن المعركة الدائرة فى بلادنا العربية حول مفهوم الحداثة قبولاً أو رفضاً أو تحفظاً هي معركة ايديولوجية خالصة تعبيراً عن الصراع الطبقي الدائر فى مجتمعاتنا العربية . على أن البلاد العربية جميعاً برغم اختلاف مستوى تطورها ، واختلاف المواقف حول مفهوم الحداثة ، تعيش الحداثة وتنقفسها تنظيمياً وفكراً وسلوكاً . بل يعيشها ويتنفسها ويستفيد منها حتى هؤلاء الذين يحاربونها بالمدى والجنازير والأعيرة النارية ، فضلاً عن الفكر باسم الدين والتقاليد السلفية .

لقد دخلت الحداثة فى حياتنا العربية منذ أن دخلت المطبعة ودخل القطار ، ثم توالى مختلف الأجهزة التكنولوجية من أبسطها حتى أشدها تعقيداً بل دخلت الحداثة مع قيام مختلف الأشكال والمؤسسات السياسية والعسكرية والاقتصادية والديبلوماسية والتعليمية والعلمية والتشريعية والتنفيذية والنقابية والاتصالية ، بل وبرزت أشكال مختلفة كذلك من الإبداع الأدبى والفنى ومن الإنتاج التكنولوجى السلمى المدنى بل والعسكرى البالغ التعقيد والتقدم كما هو الحال فى مصر . وأصبحت الحداثة موضوعاً للعديد من الدراسات والمؤلفات وعنواناً للعديد من جرائدنا ومجلاتنا مثل التطور والعصور والفجر والمجلة الجديدة والبشير والتقدم والزمان وألغى إلى غير ذلك .

على أنه برغم مظاهر الحداثة هذه التى تغمر بلادنا العربية جميعاً ، فإن هناك اختلالاً بشعاً فى بنية هذه الحداثة العربية . بل لست أعالى إن قلت أن أشد البلاد العربية تخلفاً من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية هي أكثر البلاد حداثة من حيث ما يستمتع به مواطنوها من أسباب الحياة الحديثة وأساليبها (البلاد النفطية) . غير أن بنية العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية عامة فى بلادنا العربية بغير استثناء ، هي بنية متخلفة ، تسودها ازدواجية يتعايش فيها المضمون المتخلف مع الشكل الحديث ، أو المضامين الحديثة الجزئية المتناثرة هنا وهناك فى محيط من التخلف الشامل شكلاً ومضموناً .

والحقيقة أن الحداثة العربية لم تكن أساساً ثمرة تطور داخلى ذاتى وإنما هي حادثة غازية ، حادثة فرضت من الخارج ، حادثة وأداة مع السيطرة الاستعمارية وإن وجدت لها ، ونمت معها

ركائز اجتماعية محلية .

ولكن هذا لايعنى أن الحداثة هذه مرادفة للاستعمار . فهي نتيجة له ، وإن لم تكن مرادفة له كما يذهب بعض المنكرين للسلفيين المتعصبين .

حقا ، لقد كانت هناك إمكانيات وأعدة لتجدد وتطور ذاتيين وخاصة فى مصر القرن التاسع عشر . ولكن سرعان ما وفد الاستعمار وأجهض هذه البدايات الواعدة للتطور الذاتى وراح يهيكل المجتمع وفقا لمصالحه الخاصة . ولهذا كان من الطبيعى أن يتم الدمج الأيديولوجى بين هذه الحداثة الوافدة وبين حاملها أى الاستعمار ، وارتبطت مقاومة الاستعمار - فى كثير من الأحيان - بمقاومة الحداثة نفسها ورفضها . ولقد تحققت هذه المقاومة وهذا الرفض على مستويات ثلاثة : على المستوى الدينى باعتبار أن الحداثة عدوان على الإسلام ، وعلى التقاليد السلفية . وعلى المستوى الوطنى لارتباطها بالمستعمر ، وعلى المستوى القومى لما يفرضه الاستعمار من تمزق قومى .

على أن الأمر لم يتخذ هذا الشكل القاطع من المقاومة والرفض إلا عند غلاة السلفيين والقوميين المتعصبين . وإنما اتخذ فى أغلب الأحيان شكل محاولة توفيقية بين الحداثة والتراث ، بين الحداثة والمحافظة على التقاليد ، بين الوافد والموروث . ولهذا أصبحت التوفيقية والثنائيات والازدواج عامة الطابع المميز للفكر العربى الحديث ، وزاد من تأكيد هذا الطابع وتعميقه أن الحداثة الوافدة أذنت تسمى فئات وأسمالية جديدة تابعة دون أن تقضى على الأبنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية . فضلا عن هذا ، فبرغم إندلاع الكثير من الثورات فى مختلف البلاد العربية ، فلم تنجح أى ثورة من هذه الثورات حتى اليوم فى تحقيق تغيير جذرى عميق شامل لبنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية يتيح لها التحرر الكامل من التبعية للامبريالية . ولهذا تكرر وتعمق الطابع الازدواجى التوفيقى بين الحداثة والمحافظة فى بنية الفكر والحياة العربية .

والحداثة فى البلاد العربية لاحتقن تغييرا للواقع العربى يخرجها من التخلف والتبعية والتمزق القومى ، وإنما هى حداثة شكلية مظهرية تقنية برانية تسهم فى إعادة إنتاج الطابع التبعية المسيطر ، وقد تغطى هامشا لبعض الظواهر الجزئية من الحداثة الحقيقية ، دون أن تغير البنية العامة المتخلفة .

فالعقلانية السائدة هى مجرد عقلانية أدواتية إجرائية سلطوية لترشيد الاستغلال والتبعية ولضرب كل محاولات التمرد والثورة .

والديمقراطية المتواجدة أحيانا وجزئيا هى وسائل لاستيعاب الأنشطة الجماهيرية داخل سياق معلوم محكوم .

والتعليم جهاز أيديولوجى لدعم الأيديولوجية السائدة وترسيخ النظام القائم .

والاقتصاد هو اقتصاد تابع يغلب عليه الطابع الخدمى الاستهلاكى الكومبرادورى الرسمى .

وعلى هذا فهناك أحداث ، ولكنها تابعة قمعية ، تستمتع بشمراتها نخبة من كبار رجال المال والمستورزين والبيروقراطيين وأهواى السلاطين من المثقفين والانتلجنسيا ، فضلا عن ممثلى المصالح الرأسمالية العالمية . ولهذا فإن بنية مجتمعاتنا العربية لا تزال فى جوهرها بنية متخلفة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا يسودها فكر لاعتلاى سلفى توفيقى ذو مظهر حداثى وضعى سطحي زائف .

حقا ، هناك تحركات أدبية وفنية وفكرية تجسد بعض الاجتهادات الحداثية على مستويات مختلفة من الجودة والجدية ، وهى تلعب بغير شك دورا فعالا فى التوعية . وهناك بعض الظواهر الحداثية الموضوعية فى حياتنا الاجتماعية الاقتصادية ، ولكن الحداثة الحقيقية إما أن تكون صياغة وتجديدا للبنية الاجتماعية الشاملة بكل مستوياتها السياسية والاقتصادية والثقافية أو لا تكون إلا مجرد جزر مضنية متناثرة فى محيط غامر من التقليد والتخلف والتبعية .

ولهذا فمن المؤسف أننا لا نزال حتى اليوم نناقش قضية الحداثة ، لا من حيث ماوصلت إليه فى العالم من منجزات اجتماعية وعلمية وتكنولوجية باهرة ، أو ما نواجهه فى بلادنا من عقبات ومشكلات موضوعية هى دعوة إلى التحديث الشامل والتجاوز الجذرى ، بل إننا نناقشها من حيث قبولها أو رفضها ، من حيث ضرورتها أو عدم ضرورتها ١١ .

حقا ، إن الحداثة تثير مشكلة أساسية نتيجة لما يؤكد تطبيقها فى بلادنا من تقليد أعمى للخبرات الغربية ، وإغفال وطمس لخصوصيتها القومية ، وبما أفضى إليه هذا التطبيق من تعميق للتبعية وتكريس للازدواجية والتخلف فى فكرنا وفى حياتنا .

على أنه ليس من الجائز موضوعيا باسم هذا التطبيق البرجوازى الرجعى المفروض التابع ، أن نتجاهل أو نعاذى الحداثة دفاعا عن خصوصيتنا القومية التراثية ، فالحداثة حقيقة بل ضرورة موضوعية - كما سبق أن ذكرنا - ولاسبيل إلى تحريرنا من التخلف والتبعية بل لاسبيل لحماية خصوصيتنا القومية التراثية نفسها إلا بالنسلك بها .

فالحداثة ، وخاصة فى جوهرها العلمى العقلانى ، إذا كانت - ولا تزال - أداة ووسيلة للاستعمار والفهر والرجعية والاستغلال ، فمن الممكن بل من الضرورى أن تصبح أداة ووسيلة كذلك للتحرر والتقدم والتحديث ، إذا ماقلكتها الإرادة الجماعية المنظمة الواعية للشعوب .

والحضارة الحديثة ، رغم طغيان الطابع الرأسمالى عليها ، حتى اليوم ، فإنها تعبير عن تراث وإمجاز إنسانى عظيم ، لابد من حمايته وتطويره وتطويره لصالح التقدم الإنسانى عامة ، لا لصالح الأنظمة الرأسمالية العالمية . إننا نعيش حضارة عصرية واحدة ، دون أن تتناقض هذه الوحدة الحضارية مع تنوع الخبرات والتجارب والخصوصيات القومية والهويات الثقافية .

والخصوصيات ليست - كما يزعم بعض دعاة الفكر الدينى والفكر القومى - جوهرنا ثابتا مطلقا ، بل هى مشروع مفتوح على المستقبل ينمو ويتطور بالمعارف والممارسات والخبرات والتفاعل مع العصر تفاعلا عقليا نقديا واعيا .

والدعوة إلى الحداثة لاتعنى إهدار الماضى التراثى ، كما يتصور كذلك بعض دعاة الفكر الدينى ، وإنما هى دعوة إلى استيعابه كذلك استيعابها نقديا واعيا بحيث لا يستعبدنا هو ولا يحيد من انطلاقنا . ولا يكون استمرارا جامدا مكتملا ، بل يكون خبرة حية متجددة لمزيد من المعرفة والكشف والتجاوز والتحرر والإبداع .

والدعوة إلى الحداثة لاتعنى تقليد المنجزات الغربية تقليدا أعمى ، وإنما هى دعوة كذلك إلى استيعابها استيعابا عقلانيا نقديا واعيا ، وتوظيفها بما يتفق مع احتياجاتنا فى التنمية المستقلة النابعة من الذات ، المعبرة عن المصالح الأساسية للجماهير .

والدعوة إلى الحداثة هى دعوة إلى العقلانية ، وروح النقد والإبتكار والإبداع فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى . وهى ليست رداء لامعا ترتديه - كما تفعل أنظمتنا العربية - لإخفاء عوراتنا السياسية والاجتماعية ، أو للتمييز الطبقي بين فئتنا الاجتماعية المختلفة ، وإنما هى دعوة مرة أخرى لتغيير جذرى عميق للبنية الشاملة لمجتمعات العربية فى مختلف مجالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والقيمية والسلوكية بما يتيح لها التخلص من التخلف والتبعية والتمزق القومى .

والحداثة ليست دعوة تفرض من أعلى ، ليست دعوة نخوية وليست مجرد عملية تثقيفية تغييرية للبنية الاستمولوجية (المعرفية) للعقل العربى ، كما يذهب بعض المفكرين المعاصرين ، وإنما هى حركة اجتماعية جذرية تتحقق بالفعل الديمقراطى الإبداعى للجماهير ومصالحها .

والحداثة ليست محطة وصول - كما سبق أن ذكرنا - بل سيرة تاريخية متصلة تتجاوز ذاتها باستمرار .

ولهذا ، فلا حداثة فى بلادنا العربية بغير خوض معركة الديمقراطية القاعدية السياسية والاجتماعية وكميبتها وتنميتها إلى أقصى حد .

ولاحداثة بغير تنشيط المشاركة الشعبية والإبداع الشعبى وتفجير وتنمية المؤسسات الشعبية القاعدية المستقلة وتحريرها من كل القيود .

ولاحداثة بغير تحرير المرأة من كل القيود التى تقيد جسدها وفكرها وحياتها ..

ولاحداثة بغير إقامة سلطة مدنية عقلانية تقدمية معبرة عن ، وممثلة للمصالح الأساسية لقوى الإنتاج والإبداع فى المجتمع .

هذه بعض العناصر والمفاهيم الأساسية المتشابهة المتناسجة التى تتحقق بها إمكانية خروج بلادنا العربية من حضيض التخلف والتمزق القومى والتبعية ، واستشراف آفاق الحداثة والتقدم والوحدة الديمقراطية .

بكلمة واحدة وأخيرة ، إنها الفعل الثورى الناهض بالعلم والعقلانية وروح النقد ، وهى الفعل

الثورى النابض بالحركة الديمقراطية الشعبية المنظمة التى لا يتوقف أبدا عن التجدد والإبداع .
هذه هى مسئوليتنا ، بل معركتنا جميعا ، إذا كنا حقا من دعاة الحداثة .

هوامش :

- ١ - هى الأستاذة Dominique Perrot فى بحثها عن البعد الثقافى للتنمية فى الندوة التى انعقدت فى تونس فى نوفمبر ١٩٨٨ تحت إشراف مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس .
- ٢ - عادل حسين : نحو فكر جديد . صفحة ٦٧ . دار المستقبل العربى . الطبعة الأولى .
- ٣ - المرجع السابق . صفحة ٣٥ .
- ٤ - المرجع السابق . صفحة ٥٠ .
- ٥ - حسن حنى : من العقيدة إلى الثورة . الجزء الأول . صفحة ٣١٢ . مبدولى . القاهرة . ١٩٨٨ . طبعة أولى .
- ٦ - نديم البيطار : للثقور والثورة . ١٩٨٧ . صفحة ٣١٠ .
- ٧ - المرجع نفسه . صفحة ٢٢٤ .
- ٨ - " مستقبل الأمة العربية " : دار المستقبل العربى . بيروت . ١٩٨٨ (راجع الخلاصة الأخيرة فى الكتاب) .
- ٩ - عبد الله العروى : العرب والفكر والتاريخ .. (فى أكثر من فصل من الكتاب) .
- ١٠ - عبد الله العروى : " ثقافتنا فى ضوء التاريخ " . (فى أكثر من فصل من الكتاب) .
- ١١ - محمد عابد الجابرى : نقد العقل العربى - الجزء الثانى : بنية العقل العربى . (الفصل الأخير - الحلقة) .
- ١٢ - برهان غلبين : إغتيال العقل . ص ٣١٨ .
- ١٣ - المرجع نفسه . صفحة ٢٩٩ .
- ١٤ - المرجع نفسه . صفحة ٣١٥ .
- ١٥ - سمير أمين : أزمة المجتمع العربى : دار المستقبل . القاهرة . عام ١٩٨٥ . صفحة ١٠٠ .
- ١٦ - المرجع السابق . صفحة ٢٠١ .
- ١٧ - المرجع السابق . صفحة ٣٦ .
- ١٨ - مهدى عامل : راجع فى ذلك كتبه الثلاثة : أزمة حضارة أو أزمة بروجرانبات عربية ، فى التناقض ، لخط الإنتاج الكولونىالى ، فى أكثر من موضع منها .

الإبداع والخصوصية

مدخل : من ثنائية الأصالة والمعاصرة ، أو التراث والتجديد التى نتحدث عنها كثيرا ، تبتثق ثنائية أخرى هى ثنائية الإبداع والخصوصية . وهى تفرع على تلك الثنائية الأولى . إذ ليست لها شمول هذه الثنائية بل تقتصر على موضوعات محددة هى الأدب والفن ، وإن امتدت لتشمل سائر الجليات الثقافية الأخرى من فكر وفلسفة وعلوم اجتماعية وعلوم طبيعية . وإذا كان القول بالأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد فى الثنائية الأولى يتضمن ما يحويه الماضى التاريخى العربى الإسلامى من منجزات مادية وعملية وقيم روحية ومعنوية ، فإن القول بالتجديد والمعاصرة يتضمن ما يحويه العصر الراهن من مستجدات مادية وعملية وقيمة كذلك .

وتختلف المواقف - كما نعرف - إزاء هذه الثنائية فهناك من يتخذ من الأصالة ، بذلك المفهوم الماضوى - مرتكزا وقاعدة ومعيارا للتحديث والتغيير ، فيسعى لتكثيف الحاضر ، بمقتضى ما يراه من ثوابت فى الماضى التراثى ، وهو يكاد يقول بشبه قطعية مطلقة بين ثوابت هذا الماضى وبين وقائع الحاضر والعصر . فبينهما ثنائية استيعادية ضدية حاسمة ، فهناك شرق حضارى وهناك غرب حضارى ولا لقاء بينهما . غير أن هناك من يتخذ من احتياجات العصر ومنجزاته المادية والعملية والقيمة مرتكزا ومعيارا ونموذجا للتجديد والتحديث ، متجاهلا الماضى التراثى متجاهلا كاملا .

وهناك من يسعى لإقامة وفاق وتوفيق بين الماضى التراثى ومنجزات العصر بما يحقق نوعا من المركب الجديد " الثالث " من طرفيهما ، وإن اختلفت نسبة كل طرف من هذين الطرفين فى هذا المركب ، مما يشكل تنوعات متفاوتة داخل هذا المسعى التوفيقى .

وهناك أخيرا موقف لا يرفض الماضى التراثى ولا يرفض منجزات العصر ، ولا يسعى للتوفيق بينهما ، بل يحرص على اتخاذ موقف مستقل متميز يقوم على استيعاب هذا الماضى التراثى استيعابا عقلانيا نقديا ، فيتفهمه فى إطار ملامساته التاريخية والاجتماعية كما يقوم على استيعاب منجزات العصر وضروراته الموضوعية استيعابا عقلانيا نقديا أيضا ، متفهما هذه المنجزات وهذه الضرورات ، ساعيا إلى السيطرة عليها معرفيا وعلميا ، فلا يكون عبدا للماضى التراثى وإنما يكون امتدادا نقديا ونجوازا خلاقا له فى سياق ملامسات تاريخية واجتماعية جديدة ، ولا يكون معزولا عن حقائق العصر أو مقلدا تقليدا أعمى لها ، أو تابعها تبعية خائعة

* محاضرة أُلقيت فى ملتقى الإبداع الأدبى لى أجاديز بالمغرب فى أكتوبر ١٩٨٨ فى إطار المجلس الدرسى للثقافة .

لقيمها ، بل يسعى بالإعمال الفكرى والعلمى المستقل أن يكون له مكانته المتميزة فى عصره بالمشاركة الإيجابية الفعالة ، فى ارتباط بسياق مجتمعه الخاص .

وتنعكس هذه المواقف فى الثنائية الفرعية ثنائية الإبداع والخصوصية فإذا كان الإبداع يتعلق بالتجديد والتحديث وكانت الخصوصية تتعلق بالأصالة والتاريخ التراثى ، فإن العلاقة بينهما تنفجر إلى المواقف السابقة التى أشرنا إليها .

فقد تصبح الخصوصية مرتكزاً ومعياراً لأى إبداع وأى تجديد وتحديث ويصبح كل خروج على تلك الخصوصية التراثية نقصاً فى إبداعيته بل إلغاء لها . وقد يصبح الإبداع وحده هو المرتكز والمعيار ، بل تكون قيمته فى تحرره من كل مايقيدته إلى تراث أو إلى تقاليد أو قيم سائدة . وقد يقوم هناك نوع من التوفيق بين الإبداع والخصوصية بحيث يتيح للإبداع أن يتحرر شيئاً ما من الإطار المحدد والقيم الأساسية للخصوصية ، دون أن يخرج عليها ، وإنما يسمح له فحسب بالتحرك والاجتهاد داخلها . وقد تفقد الخصوصية معياريتها فلا تكون نقطة إرتكاز أو مرجعية نهائية بل تقتصر على أن تكون نقطة استلهاً ينطلق منها الإلهام إلى آفاقه الرحبة سعياً إلى تجاوز خبرات الماضى بما يستلهمه من رحيق خبرته الذاتية الحية فى سياق وأقعه الاجتماعى الموضوعى الخاص وحفائق منجزات عصره بوجه عام .

وما أحرانا الآن أن نخرج من هذا التجريد إلى التحديد ، فنشير إلى مايمثله هذه المواقف المختلفة فى تيارات الفكر العربى المعاصر .

والحق أن الفكر العربى طوال الخمسينات والستينات كان يغلب على اجتهاداته العناية بالجذور والدلالات الاجتماعية الواقعية للأصالة والمعاصرة أو للخصوصية والإبداع . أما فى السنوات العشرين الماضية فتكاد السيادة أن تكون للعناية بالدلالات المثالية المجردة العامة . ولاشك أن الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية فى وطننا العربى اليوم هى التفسير لهذا التحول الدلالى فى الفكر العربى السائد .

ولعل أبرز هذه الدلالات هى تلك التى يمثلها التيار الدينى السلفى ، الذى يشكل اليوم موجة عالية فى حياتنا الفكرية والسياسية الراهنة ، ويسعى للسيادة فى مختلف أنشطة التعبير والعمل ، لا يستثنى من هذا الأدب والفن والفكر . ومسمى هنا التيار السلفى هو إقامة هذه الأنشطة الأدبية والفنية والفكرية على مرتكزات دينية عقائدية . فالروية الإسلامية أو التصور الإسلامى هو معيار الحكم والتقييم الأدبى والفنى عامة كما يقول سيد قطب ومحمد قطب وعماد الدين خليل وغيرهم من تعرضوا لدراسة الأدب والفن من الزاوية الإسلامية . بل يذهب هذا التيار كذلك إلى رفض المرتكزات المعرفية للعلوم الاجتماعية والإنسانية بل والطبيعية الغربية ، ويسعى إلى إعادة تأسيسها على مرتكزات معرفية إسلامية ، كما يذهب إلى ذلك حسن حنفى فى بعض كتاباته . فلا بد من إقامة علم اجتماع إسلامى وعلم نفس إسلامى بل وفيزياء إسلامية وكيمياء إسلامية بل وإقامة طب إسلامى واقتصاد إسلامى كما نشهد ونسمع فى المؤتمرات

والندوات التي تعقد هذه الأيام لهذا الغرض .

وهكذا تصبح العقيدة الدينية هي نقطة الارتكاز والمعيار والمرجعية في الإبداع وفي تحديد قيمة الإبداع .

وغير بعيد عن هذه الدعوة الدينية السلفية ، نجد الاتجاه القومي المثالي الذي يدعو بدوره لانتخاذه الفكرة القومية والمشاعر القومية والتراث القومي نقطة إرتكاز مرجعية معيارية لإبداعاتنا وتقييماتنا .

حقا ، إن أصحاب هذا الاتجاه لا يذهبون شأن أصحاب الاتجاه السلقى الدينى إلى صنف كل شئ بالصيغة القومية حتى العلوم الطبيعية ، وإنما يقفون عند حدود الآداب والفنون الاجتماعية والإنسانية ، فالأدب والفن وما يرتبط بهما من نقد ودراسات ينبغي أن تقتصر شكلا ومضمونا على الاحتفال والاحتفاء والتعبير عن كل ما هو قومي كمفاهيم كقيم تاريخية تراثية . لأن في البعد عن هذه الأشكال والمضامين إغترابا عن الهوية القومية وسقوطا في هوة التبعية للآخر الغربى كما يقبل أصحاب هذا الاتجاه .

ولا يقف الأمر عند الأدب والفن بل يتعداه إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية . فلا بد من رفض العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية لإرتكازها على أسس معرفية متعلقة بهوية إيديولوجية مغايرة لهويتنا القومية وإيديولوجيتنا العربية ، ولابد من تأسيس هذه العلوم تأسيسا قوميا عربيا ، فيقوم علم نفس عربى وعلم إجتماع عربى وأنثروبولوجيا عربية وعلم اقتصاد عربى إلى غير ذلك .

وقد نجد داخل هذا التيار الفكرى القومى المثالى نزعة توفيقية ، لارتفض المنجزات العلمية والفكرية الغربية رفضا قاطعا ، بل تسعى لتطويعها للإحتياجات القومية ، فتقبل الجانب التكنولوجى الإجرائى منها ، دون فلسفتها النظرية وإيديولوجيتها . ولعل أبرز ممثلى هذا الاتجاه هو (عصمت سيف الدولة وحسن حنفى وعادل حسين) وغيرهم .

وهناك تيار آخر هو تيار إبداعى تجاوزه خالص ، يقوم على القطيعة الأستمرولوجية والجمالية مع كل ما هو تراثى ، مع كل ما هو سائد ومهيمن ، مع كل ما هو عقائدى ، تقليدى ، محاولا تجاوزها وتخطيها جميعا ، سعيا وراء إبداع فريد منبت من كل ماسبقه من إنجاز قومى . إنها الدعوة إلى إنجازه وإبداع مقايير كما يذهب إلى ذلك بمستوى أو بآخر الخطيئى وأدونيس وغيرهما . وهناك أخيرا التيار الذى يسعى أن يكون امتدادا خلاقا لترات الماضى ، أو تراث الحاضر دون أن يقيم قطيعة مطلقة معها ، بل يسعى إلى تجاوزها تجاوزا عقلانيا نقديا ، فى سياق واقعه الاجتماعى والتاريخى الجديد الخاص محاولا توسيع الرؤية والهوية القومية والإنسانية الواقعية وتجديدها إلى غير حد . ولعلنا نجد التعبير عن هذا الاتجاه متمثلا عند العديد من الأدباء والفنانين والمفكرين العرب المعاصرين .

وقد يكون من المفيد بعد هذا التمهيد العام أن نعود إلى البدايات لتحديد المفاهيم التي

نتحدث عنها متساولين عن ماهية الخصوصية وعن ماهية الإبداع .

الخصوصية : لسنا نتحدث هنا عن الخصوصية على إطلاقها ، وإنما خصوصية التعبير الأدبي والفني . ويقصد بها - بوجه عام - ما تتميز وتنفرد به التعابير الأدبية والفنية ، أو بوجه خاص قومية هذه التعابير . والواقع أن خصوصية التعابير الأدبية والفنية ترجع إلى معطيات وعوامل وآليات متعددة ، منها الذاتي ومنها الموضوعي ، ومنها ما هو ذاتي وموضوعي في آن واحد . أما الذاتي فيتعلق بالجانب الأسلوبى من التعبير ، كما يتعلق بما يتضمنه التعبير من خبرة شخصية خاصة من ثقافة ووعي وموقف وإنتماء عقائدى وفكرى واجتماعى . أما الموضوعي فيتعلق بارتباط التعبير موضوعيا وعمليا بلغة محددة ، وإنتماء قومى وتاريخى محدد ، وبيئة جغرافية واجتماعية محددة بل ويعصر محدد ، وانعكاس هذا فى القيمة الجمالية والدلالية للتعبير . فالأديب والفنان مهما اتعزلا عن مجتمعهما وعاشا فى برجهما العاجى أو فى جزيرة معزولة حتى بن يقظان أو روبنسون كروزو ، فهى يتنفسان مجتمعهما وعصرهما ويتعاملان معه فى كل لحظة من لحظات حياتهما ، فكريا وعمليا وقيميا . ولهذا فهناك تداخل وتفاعل بين ما هو ذاتي وموضوعي فى الأعمال الأدبية والفنية . وتختلف الأعمال الأدبية والفنية باختلاف مستويات هذه العوامل والعمليات الذاتية والموضوعية المتداخلة المتفاعلة .

ولهذا فقد يكون من التعسف فى عصرنا هذا أن نتحدث عن الخصوصية من زاوية عقائدية دينية خالصة ، فحسب ، كما يفعل السلفيون ، أو عقائدية قومية فحسب كما يفعل القوميون ، أو جغرافية بيئية فحسب كما يفعل أصحاب نظرية الحتمية الجغرافية ، أو من زاوية نفسية ذاتية خالصة كما يفعل علماء النفس ، أو من زاوية اجتماعية طبقية ضيقة كما يفعل بعض الماركسيين . فمن التعسف فى عصرنا الراهن عصر الطائرات والتلفزيون والسينما عصر إلغاء المسافات المكانية والفكرية والعقائدية والقيمية أن تحتجز الخصوصية فى إطار عقائدى محدد أو اجتماعى محدد أو جغرافى يثوى محدد أو ذاتى محدد . فليس فى عصرنا ذرات ووحيدة (مونا) كذرات ليبنتز الخالية من النوافذ . هناك بغير شك التحديد العقائدى والاجتماعى والجغرافى والبيئى والذاتى ، ولكنها تحديدات متداخلة متفاعلة ذات تأثيرات متبادلة ، فد يغلب ويتميز واحد منها على بقيةها ويسود ، فى ظروف تاريخية ولحظات اجتماعية معينة ، دون أن يعنى هذا إلغاء هذا التداخل والتفاعل والتأثير المتبادل .

ولهذا فمن التعسف أن نقصّ مفهوم الهوية عندما نتحدث عن هوية الأنا فى مواجهة الآخر ، قاصدين بالأنا القومية وقاصدين بالآخر الحضارة الحديثة أو الغرب عامة بتياراته واتجاهاته ومنجزاته النظرية والعملية المختلفة . وفى هذه الثنائية تبرز الهوية كضرورة تحرير الأنا من سيطرة هذا الآخر وكضرورة التمييز الحضارى الكامل المطلق عنه .

هناك بالفعل ثنائية عدائية رافضة بين الأنا القومى وبعض تجليات الآخر ، مثل الآخر المستعمر والآخر الرأسمالى والآخر الصهيونى فضلا عن الآخر المسيحى والآخر اليهودى عند بعض الاتجاهات الدينية السلفية والقومية المتعصبة . وهناك تطلع ومقاومة مشروعة لهذا الآخر

فى صورته الاستعمارية الرأسمالية الصهيونية ، بل معنى مشروع بل ضرورى كذلك للتحرر من سيطرتهم العملية والمادية والثقافية . ولكن قد يكون من التعسف إقامة هذه الثنائية الاستيعادية الانفصالية على إطلاقها بين الآنأ والآخ كما يذهب بعض المفكرين المعاصرين مثل من الدينين والقوميين عصمت سيف الدولة وأنور عبد الملك وعادل حسين وحسن حنفى وطارق البشرى وغيرهم .

والحقيقة أن القول بالثنائية العدائية أو الاستيعادية بين الآنأ والآخ على إطلاقها قول قاصر بل عنصرى . وهو رد فعل عكسى للتركز الأوروبى على الذات ، بتركز قومى على الذات كذلك . ذلك أن الآخر يتضمن جزءا من الآنأ . بل الآنأ والآخ هى امتداد عضوى لإنسانية واحدة تعانى اليوم من هموم وأشواق حضارية مشتركة . بل إن الآنأ القومى ساهم بترائه العربى الإسلامى فى تغذية هذا الآخر حضاريا ، ولقد استطاع الآخر أن يحقق منجزات عملية وفكرية هى بعض أحلام الآنأ وتطلعاته واحتياجاته . ولهذا ليس ثمة قطيعة حضارية مطلقة بين الآنأ والآخ ، مهما اختلفت وتنوعت وتفاوتت الجذور والخبرات الاجتماعية والقومية والعقائدية . فالآنأ موجود فى الآخر كما أن الآخر موجود فى الآنأ ، والآنأ والآخ يشكلان - على تفاوت قدراتهما حاليا - عالما حضاريا واحدا ، هو مايمكن أن نسميه بعالم " نحن " . وماأكثر تفرعات " نحن " هذه . فهناك نحن التى تجمع علماء أو فنانين أو أدباء أو عمالا أو فلاحين أو مناضلين من أجل أهداف إنسانية شتى من جميع أنحاء العالم من أجل السلام العالمى ، من أجل التحرر الوطنى ، من أجل إنقاذ البيئة وحمايتها من التلوث ، من أجل القضاء على المجاعات من أجل حقوق الإنسان ، من أجل حماية الأطفال ، من أجل تحرير المرأة ، من أجل الصراع ضد الامبريالية والصهيونية والعنصرية . ولهذا فإن تأكيد الآنأ لذاتيتها لا يكون بالتحرر من الآخر من حيث أنه آخر ، وإنما بالتحرر من بعض سماته أى من حيث أنه مسيطر ، مستعمر ، محتل ، عنصرى فاشى ، نازى ، صهيونى إلى غير ذلك . ولكن هناك فى الآخر سمات أخرى إيجابية نظرية وعملية لايسبيل إلى إنكارها وإغفالها . فضلا عن هذا فإن قصر الثنائية العدائية على ما بين الآنأ والآخ هو تقييد لثنائية بل لثنائيات عدائية بين الآنأ والآنأ ، بين العديد من الأثروات داخل الآنأ القومية الواحدة . أو بتعبير آخر تغييب الصراع الطبقي فى المجتمع القومى . فهناك الآنأ المنتج وهناك الآنأ غير المنتج وهناك الآنأ المستغل والآنأ المستغل وهناك الآنأ العامل والآنأ المالك للرأسمالى والاقطاعى وهناك الآنأ الحاكم القامع المستبد وهناك الآنأ المحكوم المقموع . وهناك صراع بين الآنأ والآخ مرتبط بهذا الصراع كذلك داخل الآنأ نفسها ، مما يؤكد التداخل بين الآنأ والآخرسلبا وإيجابا .

فى ضوء هذا كله : كيف نحدد الهوية القومية والثقافية ؟ نحن لم نسع بما قلناه إلى طمسها أو إلى الإقلال من شأنها ، بل حرصنا على إخراجها من الحدود الضيقة التى يراد لها دنيا وقوميا أن تظل فيها . فلاشك أن للتعابير الأدبية والفنية والفكرية والاختيارات الاجتماعية عامة هويتها القومية . ولكن هذه الهوية القومية ليست نسفا متحجرا مقفلا من التصورات

والعادات والثوابت والتقاليد والقيم التراثية كأقوم مكتمل الملامح . بل هى مشروع تاريخى له سماته الخاصة ولكنه مفتوح على إمكانيات موضوعية شتى باختلاف الملبسات التاريخية والاجتماعية ، وبمقدار الجهود الذاتية المبذولة فى تطويره وتحديثه .

فلو تأملنا هوية الفن الإسلامى المعارى مثلا ، لو جدنا هذا الفن متجسداً فى أكثر من طراز ، فهناك الطراز الأهمى والطراز العباسى ، والطراز السلجوقى ، والطراز الصفوى بإيران ، والطراز الهندى والطراز التركى إلى غير ذلك . حقا ، إنها جميعا تنتسب إلى ما نسميه بالهن الإسلامى . على أن الملاحظ أن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى الملبسات الخاصة بكل بلد من هذه البلاد الإسلامية ، طبيعتها الجغرافية ، والبيئية ، أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية فى هذه المرحلة أو تلك من التاريخ ، بل ترتبط كذلك بالمستوى التكنولوجى والعلمى الذى كان سائدا فى عصر بنائها . فضلا عن ارتباطها أساسا بقيم العقيدة الإسلامية .

وفى عصرنا الراهن منجد هذه العائتر الإسلامية تتخذ أشكالا مستحدثة بل حداثة خاصة فى بعض البلاد الإسلامية النفطية الغنية ، ويقوم على تصميمها معاريا مهندسون غربيون لاتربطهم صلة عقائدية بالدين الإسلامى . وهكذا تتنوع وتختلف العمارة الإسلامية باختلاف العديد من العوامل والملبسات .

وفى العمارة الفرعونية القديمة نجد العقيدة الدينية وخاصة عقيدة الخلود مسيطرة على شكل العمارة نفسها ، فتطفى على قناثيل روح الهدوء والطمأنينة والتماثل والتجانس .

وفى العمارة الشعبية فى قرى مصر لايزال يستخدم الطوب الأخضر لعدم توفر الحجارة ، كما تستخدم القباب لعدم توفر الأخشاب وتلاؤما مع طبيعة المناخ .

وفى هذه الأمثلة نلاحظ أن هوية العمارة تخضع لعوامل عديدة دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو بيئية أو تكنولوجية . فإلى أى حد نستطيع أن نجعل من هذه الهوية هوية قومية مطلقة نتمسك بها ونعصر على استمرارها حرصنا على هويتنا القومية ؟ أى هوية من هذه الهويات هى هويتنا القومية فى مصر ، أو فى أى بلد عربى آخر ، أو على المستوى العربى القومى الشامل ؟

وإذا كنا لاحظنا أن هذه السمات الخاصة للعمارة الإسلامية أو الفرعونية أو الشعبية أنها ارتبطت بملبسات عقائدية وموضوعية وعملية ، أليس من حقنا وقد اختلفت الملبسات وتطورت الإمكانيات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والعملية والتكنولوجية أن نطور ونغير هذه الخصوصية بما يتفق واحتياجاتنا الجديدة ؟

إن المشربية مثلا تعبر عن مظهر من مظاهر الفن الإسلامى . ولكن المشربية كانت تجسيدا لوظيفة محددة مرتبطة بالإضاءة ووضع المرأة ، فهل تظل المشربية نموذجا لهويتنا القومية فى العمارة رغم تطور تكنولوجية الإضاءة ، وتطور الموقف من المرأة فى مجتمعنا وعصرنا ؟ حقا ، إن المشربية يمكن أن تظل حلقة زخرفية تتخذ أشكالا وتعايير مختلفة ، ولكنها لاتصلح اليوم أن

تكون جزءا وظيفيا من عبارتنا الحديثة .

فى تاريخنا العربى الإسلامى قام نظام الخلافة وقام أهل الحل والعقد للتشاور فى أمور الدولة وأمور التبعة فهل تستبدل بالنظام الديقراطى الشعبى هذا النظام القديم تسكا بهوية قومية تراثية ؟ .

لست أتحدث عن فرضية وهمية فهناك فى مصر من يدعون إلى الخلافة الإسلامية وإلى أهل الحل والربط لنظام الحكم .

مرة أخرى : ماهى هويتنا القومية التى ينبغى أن نتمسك بها ، ونحرص على استمرارها وكيف ؟ هناك من يقول مثلا إن مصر هى سيدة الحلول الوسطى . فهويتنا هى الوسطية . وهناك من يرتفع بهذه الوسطية من مصر إلى سائر الأمة العربية . فالأمة العربية أمة وسط ، نفسا وفكرا وسلوكا ومناخا وجغرافية وبيئة وعلاقات اجتماعية ورؤية جمالية إلى غير ذلك . نجد هذا فى كتابات زكى نجيب محمود ومحمد عمارة وعبد الحميد ابراهيم وتوفيق الحكيم وربما بمستوى أر بأخر جمال حمدان وغيرهم . وإذا صح هذا ، فكيف نفسر الصراعات والتناقضات السياسية والاجتماعية واختلافات الملل والنحل طوال التاريخ العربى الإسلامى منذ بدايته حتى يومنا هذا ؟؟

مرة أخرى : ماهى هويتنا القومية التى ينبغى أن نتمسك بها ونحرص على استمرارها ؟

هناك من يرى أنه من التغريب والخيانة لهويتنا القومية أن نستعين بأشكال أدبية وفنية غريبة ، وأنه لابد من الحرص على استلهاهم الأشكال فضلا عن الموضوعات والمضامين القومية والشعبية الدينية والتراثية العربية ، وتأسيسا على هذا ، يرى هؤلاء أن كل ما كتب من روايات أدبية منذ زينب لهيكل حتى روايات نجيب محفوظ وقصص يوسف إدريس الأولى إنما تسير على نهج الرواية الغربية ، وهى بهذا تعبير عن تغريب وتبعية بل جميع الأفكار والفلسفات العلمية والاشتراكية إنما هى مجرد أفكار وفلسفات مستوردة ، ولهذا فهى تغريب وتبعية ثقافية للغرب ولا تمثل هويتنا الإسلامية القومية . بل يرون أن كل مارسم من لوحات عربية تسير على نهج الفن الأوروبى الحديث هو تعبير عن تغريب وتبعية . وكذلك الشأن بالنسبة للموسيقى . فللموسيقى تعبر عن خصوصيتنا القومية إلا الموسيقى الشرقية من مقامات وأدوار ويشارف وغيرها . وكل موسيقى تكتب على أساس البنية الهرمونية الغربية مثلا فهى تعبير كذلك عن تغريب وتبعية .

والذى لاشك فيه أن هناك خيرات قومية تاريخية وشعبية فى السرد القصصى كالمقامة وألف ليلة وليلة والمحركاتى وخيال الظل والراقوز وغيرها ، وهناك أشكال زخرفية ومنمنعات عربية وإسلامية : نماذج تشكيلية وتصويرية فى الكتب والسجاجيد والأطباق وغيرها . وهناك تراث موسيقى شرقى وعربى عظيم . وهناك خيرات وقيم وأفكار وتصورات ومفاهيم فكرية وفلسفية وأخلاقية واجتماعية وجمالية فى تراثنا العربى القديم ، إلا أن هذه المعطيات والكنوز التراثية جميعا تعبير عن ملامسات وأوضاع وخبرات اجتماعية وثقافية محددة ، ولابد من الحفاظ عليها

وتطويرها واستلهاهما بالمعالجة العقلانية النقدية . ولكن هل نقف محدودين بها وعندها ، محتجزين عن أى خبرة أدبية وفنية وفكرية واجتماعية مغايرة مختلفة تفجرها ملاسبات مجتمعتنا وعصرنا الجديد ؟ هناك ملاسبات وأوضاع اجتماعية وعلمية وتكنولوجية وثقافية جديدة تنتج أشكالا وإيقاعات ومستويات جديدة من التعبير والإبداع الأدبي والعلمي والفكرى والفلسفى والاجتماعى سبقنا إليها الآخر الغربى ، وغلك نحن القدرة على إبداع الجديد منها . وهى تعبر عن ضرورات وحقائق وإيقاعات وصراعات ومستجدات اجتماعية وحضارية . إن العمارة والتماثيل الفرعونية القديمة - على سبيل المثال - تعبر عن الهدوء والتماثل والتناظر ، ولا يمكن أن تصلح تعبيراً عن إيقاع مجتمعتنا الراهن الزاخر بالقلق والتوتر والثورة الاجتماعية . والموسيقى الشرقية الرائعة لا يمكن وحدها بزخرفيتها وإيقاعاتها التطريبية المتكررة أن تحتكر وحدها التعبير الموسيقى وتحجر على إمكانيات وأبنية وإيقاعات أخرى أكثر تعبيراً عن روح الجديد فى مجتمعتنا وعصرنا بكل ما يحتدم فيه من تطلعات وأشواق وصراعات . والواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الراهن محليا وعالميا تفرض علينا اجتهدات فكرية وفلسفية جديدة لمواجهة مستجداته واشكالياته . فهل الهوية كينونة ثابتة مجردة مطلقة ، وقيد على حرية تطورها وتجميع لكل ما يفتح به الواقع من إمكانيات للتغيير والتجديد ، أم هى الأنا القومى والاجتماعى فى صيرورتنا الاجتماعية والتاريخية ، أى فى واقعنا الحى ، فى صراعاتنا ، فى تطلعاتنا واحتياجاتنا المادية والروحية ، فى اجتهداتنا وإبداعاتنا فى عصرنا ، وفى ومع كل ما يتحقق فى عصرنا وتشارك فيه من منجزات وصراعات وأشواق واجتهدات وهموم ومعارك ، وهزائم وانتصارات ؟

أقول " أنا القومى " أى أقول بهوية قومية ، ولكنها ليست قومية مغلقة جامدة نهائية ، وليست هوية قومية تقوم على علاقة ثنائية عدائية أو استيعادية بالنسبة لكل ما هو آخر ، بل هى هوية قومية نعم ، ولكنها كما سبق أن ذكرنا مشروع مفتوح على إمكانيات موضوعية شتى ، مشروع متفاعل متداخل مع هويات قومية أخرى ، مشروع متطور مع تطور الواقع والمعارف العلمية والمنجزات العملية والأوضاع الاجتماعية والتاريخية فى العالم وفى العصر . وهو مشروع يعد امتدادا بغير شك لثرائنا العريق فى غير احتجاز داخل حدوده ، وفى غير قطعة مطلقة معه .

ولكن كيف يكون للخصوصية هذا المشروع المفتوح وهذا التفاعل والتطور وتكون فى الوقت نفسه امتدادا لثرائنا القديم ؟

لعل هذا ينقلنا إلى المفهوم الآخر وهو " الإبداع " .

الإبداع : الإبداع هو الابتداء فى شئ على غير مثال سابق . وهو يتضمن معنى الانقطاع عما اعتيد السير فيه من قبل كما يشير لسان العرب فى بعض معانى الإبداع . والإبداع هو إنشاء أو إيجاد ما ليس موجود قبلا . على أن الإبداع ليس مجرد وجود جديد مختلف متميز ، فليس كل جديد إبداعا . بل الجديد المبدع والمبدع حقا هو الكاشف عن علاقات أو دلالات أو قيم غير مسبوقة معرفية أو وجدانية ذوقية أو سلوكية ، وهو الذى يتيح بهذا الكشف تغييراً

وتجديداً وتطوراً للرؤية وللخبرة الإنسانية . إن الإبداع إنتاج شأن أى إنتاج آخر ، هو إنتاج أدبى أو فنى أو علمى أو فكرى إلى غير ذلك . وهو إنتاج مغاير لما هو سائد فيفسح مجال الرؤية والخبرة الإنسانية ، ويتيح المزيد من السيطرة على الواقع الإنسانى والطبيعى .

وقد يبدو للوهلة الأولى أننا فى محاولتنا هذه الاقتراب من تعريف الإبداع ، أننا لانتحتاج إلى تحديد خصوصيته ، بل لعل دلالة الإبداع من تعريفه نفسه هى الخروج والتحرر على المؤلف السائد ، أى الانقطاع عن الخصوصية السائدة . على أن الأمر فى الحقيقة ليس كذلك . فليس هناك انفصال بين الإبداع والخصوصية . فالإبداع هو تحديد للذات بتجديد الموضوع . فلا إبداع خارج نطاق الذات وبها . والذات هى محصلة الخصوصية وحاملتها . ولهذا فلا إبداع خارج نطاق الخصوصية الذاتية . ولكن الخصوصية كما سبق أن ذكرنا متعددة العناصر والأنساق ، فهى تتضمن أنساقاً ذاتية وموضوعية وجغرافية وبيئية واجتماعية ، مادية وروحية ، قومية وعالمية إلى غير ذلك ، إنها محصلة خبرة تاريخية متعددة العوامل والأكليات .

وكما أنه من التعمف أن نقصر الخصوصية على واحد من هذه العناصر المتداخلة المتفاعلة ، فكذلك من التعمف أن نقصر الإبداع على عنصر من عناصر هذه الخصوصية . فالإبداع مصدر هذه الخصوصية كمحصلة عامة لعواملها وآلياتها المختلفة . على أن صدور الإبداع ونشأته من هذه الخصوصية ليست تكريماً لهذه الخصوصية ، بل قد يكون خروجاً وقرداً عليها وتجاوزاً لها . ولهذا فإن خصوصية النشأة الإبداعية تقدم للإبداع مادته ولكنها لاتحد ولاتحدد دلالاته . ذلك لأن الإبداع أكبر وأبعد من مكوناته ، أكبر وأبعد من أغذيته الأرضية والبيئية والروحية والقومية والاجتماعية والتاريخية المحددة . فهو ليس تسجيلاً تقريرياً لها . وإنما هو صياغة لعناصرها وتجاوزاً لها فى آن واحد ، وهو ارتباط بخصوصية النشأة وامتداد لها ، وانقطاع عنها فى آن واحد ، ولعل هذا ما يجعل الإبداع الأدبى والفنى يحمل أكثر من بعد دلالى . فهناك البعد المباشر والبعد العميق غير المباشر ، بل هناك الإمكانات المتعددة للقراءة والتذوق والتعرف أو هناك المعانى الأول والمعانى الثانوى على حد قول الجرجانى . ولعل الإعجاز القرآنى أن يكون - كما قد اجتهد - مصدراً من مصادره ما يوصف بأنه حمال أوجه ، أى تعدد الدلالات فى النص الواحد . ففى النص الأدبى والفنى الإبداعى عامة يجتمع المعنى المباشر فى المعنى غير المباشر ، والكلى فى الجزئى والعام فى الخاص والتاريخى فى الآتى والإنسانى فى القومى والاجتماعى والمجرد فى العيى الملموس . وهو بهذا يفسح مجال الرؤية والخبرة الوجدانية والدوقية والفكرية بل والعملية كذلك ، ويعمق ذاتية الذات ويؤكد استقلاليتها ويحررها من التقليد والتبعية ، ويتعبر آخر يحقق خصوصيتها القومية فى تواصل وإضافة ومشاركة مع العمومية والشمولية الإنسانية .

ولهذا فمن التعمف أن نسم إبداعية الإبداعية منذ البداية بسمه الخصوصية ، أو نطالب الإبداع بادئ ذى بدء بالتليس بسمه الخصوصية . كان نسمه أو نطالبه بأن يكون إبداعاً معبراً عن عقيدة محددة ، أو قومية معينة ، أو أيديولوجية يعينها ، أو بيئة خاصة ، إننا بهذا نحد

منذ البداية من أفق هذا الإبداع ، ومن حرية انطلاقه ، لأننا نقيمه منذ البداية أو نسعى لإقامته منذ البداية على مرتكزات وثوابت قهلية تصورية وقيمية .

إن الإبداع يصدر عن خصوصية قومية وخصوصية اجتماعية وخصوصية بيئية وخصوصية إنسانية بغير شك ولكنه ليس قوميا فحسب ولا اجتماعيا فحسب ولا بيئيا فحسب من حيث أنه إبداع . بل هي عناصره التي تتشكل منها جماليا دلالاته الكلية وفاعليته الوجدانية والموضوعية .

على أن الإبداع في العلوم الاجتماعية والطبيعية قد يختلف عن الإبداع في الأدب والفن . فالإبداع في هذه العلوم هو كشف ما بين العناصر والمعطيات الاجتماعية أو ما بين العناصر والمعطيات المادية ، أو ما بين هذه وتلك من علاقات ضرورية جهرية ، أي قوانين عامة . والقيمة الإبداعية هنا تكمن في مصداقيتها ، أي في قدرتها على التحقق التجريبي والسيطرة العملية فضلا عن عموميتها وكليتها الموضوعية ، ولهذا فدلالة أي نظرية علمية هي في هذه المصادقية التجريبية العملية الموضوعية وليس في صفة أخرى . وعلى هذا الأساس فليس ثمة نظرية عربية أو فرنسية أو قومية أو مسيحية أو يهودية في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية ، وإلا فقدت مصداقيتها العلمية . قد تنبع خبرة هذه العلوم من تجارب نوعية ذات خصوصية قومية محددة ، ولكن علمية هذه الخبرة ، تتحدد بتجريبيتها العملية الموضوعية ومصداقيتها الشاملة العامة . ليس هناك في عالم اليوم وفي المفهوم العلمي المعاصر علم نفس مصري أو علم اجتماع فرنسي أو علم اقتصاد عربي ، أو علم طب إسلامي ، بل هناك علم أو لا علم .

وينطبق الأمر نفسه في إطار الأدب والفن على مجالين داخل هذين الإطارين هما : الدراسات الأدبية والنقد الأدبي . فالدراسات الأدبية ، ورغم ارتباطها بخصوصية لغة من اللغات ، فهي لن تكون علما ما لم ترتفع إلى تحديد العلاقات الضرورية الموضوعية داخل موضوع دراستها ، بما يجعل هذه العلاقات قانونا عاما . حقا ، إنه يمكن أن تكون بل من الضروري أن تقوم دراسات لغوية عربية وفرنسية وألمانية إلى غير ذلك من حيث مادة دراستها ، ولكنها لا تمثل نظرية عربية أو فرنسية أو ألمانية ، إذا كانت حقا نظرية علمية . إنها نظرية علمية مستخلصة من دراسة نوعية ومطبقة على مجال معين أو لغة محددة ، ولكنها تصلح في الوقت نفسه أن تطبق بشكل جوهري على مختلف المجالات واللغات مع مراعاة الخصائص الذاتية المختلفة لهذه المجالات واللغات .

وقد يختلف الأمر بالنسبة للنقد الأدبي والفني اللذين لا يلبغان في الحقيقة مستوى علمية العلم . ولكن النقد الأدبي والنقد الفني على السواء ، وإن ارتبطا بموضوعات ومنتجات قومية نوعية خاصة ، فلا تنطبق عليهما صفة القومية إن أرادا أن يقتريا من الدقة العلمية ، ولا أقول من علمية العلم ، وإذا أرادا أن يشكلا قواعد نظرية أو إجرائية تصلح أساسا منهجيا لنقد أدبي ونقد فني بصرف النظر عن موضوع دراسة الأدبية أو الفنية وإن كان من الضروري مراعاة خصوصية هذا الموضوع المدروس دون أن تكون هذه الخصوصية موضع تحديد لطبيعة النظرية

النقدية نفسها ، التي تكون موضوعية شاملة كلية ، أو لا تكون نظرية أصلاً .

كلمة أخيرة : أخلص من هذا كله ، إلى القول بأن إبداعية الأدب والفن ليست فى خصوصيته الدينية أو القومية أو الايديولوجية وإنما فيما تحققه من تجديد وتجاوز وكشف يتيح المزيد من إفصاح الرؤية القومية والاجتماعية والإنسانية عامة وتعميقها . ولأنك أن هذا لا يتحقق إلا بمقدار صدور الإبداع عن خبرات نوعية قومية واجتماعية خاصة . وعلى هذا فالخصوصية قد تكون صفة تحديدية لمادة الإبداع ولكنها ليست صفة تحديدية لحقيقته الإبداعية . فلا إبداع بغير خصوصية كمصدر حى ، ولكن الإبداع لا يتحقق قيمته بخصوصية مصدره وإنما بمقدار ما يحققه الإبداع من تجديد وإضافة فى الخبرة القومية والإنسانية الحية . لا بمجرد القطيعة مع ما هو سائد وإنما بما يتيح من المزيد من الوعى والسيطرة والتطوير الذاتى والجمالى والموضوعى للواقع القومى والإنسانى . ولهذا فإن الإبداع من حيث أنه مصدر عن خصوصية قومية واجتماعية معينة فإنه يتجاوزهما إنما يطورهما وينميها ويعمقهما ، وإذا كانت الخصوصية القومية والاجتماعية هى مصدر الإبداع وقاعدته بالمعنى الذى حددناه سابقا للخصوصية ، فإن الإبداع هو القوة المغيرة المطورة لهذه الخصوصية . وهكذا لاتصبح الخصوصية معياراً نهائياً جامداً مقيداً للإبداع ، ولا يكون الإبداع إقراراً وتكراراً واجتراراً للخصوصية ، وتكريساً لها ، ولا يكون من ناحية أخرى انفلاتاً وقطيعة مطلقه من كل خصوصية وإنما يقوم بينهما اغتذاء واغتناء متبادل . شرط الإبداع الحرية والديمقراطية . وبالإبداع تتعمق وتتسع مجالات الحرية والديمقراطية .

ولهذا فالتجديد الحقيقى للتراث القومى ليس بإحيائه أو تحديثه وإنما باستيعابه استيعاباً عقلانياً نقدياً ، وبإبداع تراث جديد هو ثمرة الانطلاق من خصوصية الخبرة القومية والاجتماعية والإنسانية فى الواقع الحى الذى يعد تراث الماضى يختلف أنماطه واجتهاداته وصراعاته بهذا وجدانياً ومعرفياً من أبعاده المختلفة المتنوعة .

والخصوصية فى الحقيقة ، أعود أخيراً فأكرر ، هى مشروع متطور مفتوح على التجديد والإبداع إلى غير حد فى مختلف الأصعدة ، وليست أقنوماً جامداً . لا إبداع بغير التحرر من أكفان الماضى والتحرر على ما هو سائد مسيطر مهيم متخلف جامد . لا إبداع بغير الاكتساء بأرادية العصر والتعمق والفحص فى الخبرة العينية الصراعية الواقعية الشعبية الاجتماعية الإنسانية ، المعرفية والوجدانية والعملية .

والخصوصية والاهوية ثقافية إن لم تحقق ذاتها بتغذية الفكر والفعل الإبداعيين من ناحية والاغتذاء والاغتناء بالفكر والعقل الإبداعيين من ناحية أخرى ، لا بالتأملات المجردة والاسترخاء المطمئن فى أحضان الماضى التراث أو استجلاب الشعارات القومية المجردة المطلقة الحالية من الرؤية الموضوعية لحقائق وصراعات وتطلعات الواقع القومى والاجتماعى والإنسانى عامة .
هذه فى رأى العلاقة الجدلية الصحية بين الإبداع والخصوصية .

مقدمة ابن خلدون

مدخل إبستمولوجي

ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول حقيقة فكر ابن خلدون في مقدمته (١). بل ما أشد المغالاة أحيانا في تقييم هذا الفكر. فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلا، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لآحداث المغرب في عصره؛ وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية؛ وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والانلاطونية الجديدة في الفكر العربي الإسلامي؛ وهو عند دارس رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الفزالي خاصة، وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسططالي، وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقية، أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية، وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتدادا وتجسيدا لرؤيته الدينية. وهكذا.. وهكذا.

على أن هؤلاء الدارسين جميعا - على اختلاف آرائهم - يجمعون، أو يكادون - على أن ابن خلدون مفكر عقلاني، يتخذ من السببية منهجا لتحديد معالم التاريخ الاجتماعي الذي يدرسه، بل إنه مفكر عقلاني لا يلجأ إلى التفسير التجريدي المتعالي، بل ينطلق تفسيره من الواقع المباشر، بل المعين. على أن هذا كذلك قد يثير بعض القضايا الإشكالية. فالقول بالعقلانية وحدها أو السببية وحدها أو الواقعية وحدها، قد لا يسهم في التحديد الدقيق لفكر ابن خلدون. فالقول بالعقلانية لا يستبعد القول بالماورائية أو المثالية، فما أكثر المفكرين العقلانيين المثاليين، والقول بالواقعية لا يستبعد القول بالوضعية، والقول بالسببية على إطلاقها لا يعطي دلالة محددة لطبيعة هذه السببية.

ثم ماذا نقول عن تدينه، بل تصوفه؟ وما العلاقة بينهما وبين عقلانيته وواقعيته. هل تدينه مجرد تقية كما يقال؟ أم أن هناك توازيا أو ثنائية في الفكر الخلدوني بين العقلانية والدين؟

لهذا كله، رأيت أن البحث في الأسس الإبستمولوجية (المعرفية) لفكر ابن خلدون قد يكون مدخلا ملائما لمحاولة الإجابة على هذه الإشكاليات.

* ألقى هذا البحث في "الملتقى الدولي حول ابن خلدون" الذي انعقد في الجزائر بين ٢١ - ٢٦ من شهر حزيران - يونيو (١٩٧٨). ونشر في مجلة الفكر العربي - ديسمبر ١٩٧٨ - بيروت.

نقطة البداية في تحديد الأرضية الاستمولوجية لعالم ابن خلدون ، هي مفهوم الضرورة عنده ، أو مايسميه عادة بالطبيعى أو الطبيعية .

إن الضرورة تمسك بعناصر هذا العالم جميعاً ، سواء كانت جمادا أو نباتا أو حيوانا أو مجتمعا إنسانيا . وهى تمسك به على عدة أنحاء . فمن ناحية ، لكل عنصر من العناصر " طبيعية تخصه " . وكل حادث من الحوادث ذاتا كان أم فعلا ، لابد له من طبيعة تخصه من ذاته وفيما يعرض له من أحواله (٢) . ومن ناحية أخرى ، هناك اتصال وتداخل بين هذه العناصر جميعا ، ومن ناحية ثالثة ، تجري أمور هذه العناصر جميعا فى ذاتها أو فيما بينها بمقتضى قوانين ضرورية . ولن نجد فى هذه الضرورة تدخلا مباشرا لقوى غير طبيعية ، أو تداخلا بين هذا الوجود الطبيعى الضرورى وبين هذه القوى ، سواء على النحو الذى يقول به الأشاعرة فى نظريتهم الذرية ، أو على التمسك التراثى الذى تقول به المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى الفكر العربى الإسلامى ، وقد نجد أحيانا تدخلا مباشرا إلهيا فى عالم ابن خلدون ، ولكن ماأنتدريه . فلان مجال فى هذه الطبيعة للمصادفة (أو مايسميه ابن خلدون باليخت أو الاتفاق بالمعنى المتالى أى انتفاء الأسباب) فالبيخت عنده هو " وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية " (٣) . المصادفة إذن ليست تقييداً للضرورة ، وليست حدثا يتحقق بغير أسباب . على أن الأسباب الخفية عند ابن خلدون هى فى الأغلب أسباب معنوية ، مثل " خدع البشر وميلهم فى الإرجاف والتشانيع التى يقع بها التخاذل " كما يقول فى الفصل الخاص بالحروب .. وقد تكون هناك أسباب سماوية " لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى فى القلوب فيستولى الرعب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة " (٤) . ما أندر أن نجد فى طبيعة ابن خلدون هذا التدخل الإلهى المباشر . على أنه تدخل ذو أثر معنوى . والمهم هنا أن نبرز أن المصادفة عند ابن خلدون تخضع لأسباب وإن تكن أسبابا غير محددة أو مجهولة أو خفية على حد تعبيره ، وليست ذات طابع غائى كما هو الشأن فى فلسفة أرسطو . ولهذا فهى بعد من أبعاد الضرورة وليست انتفاء لها ، وذلك للطابع المادى للضرورة عنده .

إن الضرورة عند ابن خلدون ضرورة شاملة لها قوانينها وطوائمها الكامنة فيها . وهى قوانين ، أو " عوارض ذاتية " على حد تعبيره ، أو طوائع ، مادية عيانية متمشخة ، سواء فى المجال الطبيعى أو فى المجال الإنسانى الاجتماعى . وفى المجال الإنسانى الاجتماعى تقوم أساساً على المزاجى مختلف العناصر المكونة للشئ . وفى المجال الإنسانى الاجتماعى تقوم أساساً على أحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات والعمران البشرى وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (٥) .

على أن هذه الضرورة ليست مستوية ، بل هى ضرورة تتسم دوما بالتفاوت وانعدام التكافؤ ، وانعدام التوازن فى صميم بنائها ، سواء كان ذلك فى المتكون العنصرى أو فى

التكوين الاجتماعى . إن التفاوت وانعدام التكافؤ وانعدام التوازن هى نسيج هذه الضرورة أو هذه الطبيعة ، يقول ابن خلدون : " أعلم أن كل متكون من المولدات العنصرية فلا بد له من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة . إذ لو كانت متكافئة فى النسبة لما تم امتزاجها . فلا بد من الجزء الغالب على الكل " (٦) ، وكذلك الأمر فى المتكون الاجتماعى ، فمن " ضرورة الاجتماع - على حد قوله - التنازع لازدحام الأغراض " (٧) ، " والعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح " (٨) ، " والاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون . والمزاج فى المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر ، فلا بد من غلبة أحدهما وإلا لم يتم التكوين . وهذا هو سر اشتراط الغلب فى العصبية " (٩) .

ومن هذه النصوص وغيرها نستخلص عدة أمور :

أولاً : وحدة قانون التكوين الطبيعى والاجتماعى عند ابن خلدون .

ثانياً : أن التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء فى الطبيعة أم المجتمع .

ثالثاً : أن لاسبيل إلى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ إلا بغلبة عنصر وسيادته تحقيقاً للمتكون الطبيعى العنصرى أو للمتكون الإنسانى الاجتماعى .

على أننا نستخلص وإيها : أن أساس التفاوت فى المجتمع البشرى هو اختلاف طبائع الأمم كثرةً وقلّةً ، وأحوالاً ومصالح . ولابد فى مواجهة هذا من قوة تسعى لتحقيق التوازن والتناسب كما هو فى المتكون العنصرى . ولا يتم هذا كما يقول ابن خلدون إلا " بالإكراه عليه " . ذلك " أن الجاه متوزع فى الناس ، مترتب فيهم طبقة بعد طبقة ، ينتهى فى العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفى الأسفل إلى من لا يملك خيراً ولا نفعا بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة " (١٠) ، ولا سبيل إلى وجودهم جميعاً ، بل وجود النوع البشرى ، إلا بالتعاون . فكيف التعاون مع كل هذا الاختلاف ؟ ويجيب ابن خلدون : " إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه " (١١) ، إذ " ما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر " (١٢) .

على أن هذا الإكراه أو هذه الغلبة والسيطرة فى عالم ابن خلدون ، ليست إلا غلبة وسيطرة مؤقتة ، فهى لانفضى إلى التعاون والتوازن والتناسب إلا لمرحلة سرعان ما تتحرك من داخلها ومن خارجها قوى التفاوت واللاتوازن من جديد ، بل إنها لمنحركة دوماً لتفسير السلطة المسيطرة وتعديل السيادة الغالبة بأخرى ، وهكذا ، فإن التوازن الإكراهى أو القهرى لانتهى اللاتوازن المتصل .

ومن هذا التوازن المختل ، دوماً ، أو هذا اللاتوازن والتفاوت ، تنبع قوانين الحركة فى التاريخ الخلدونى . على أنها ليست كذلك حركة مستوية - شأن هذا الواقع الضرورى غير المستوى - وليست مجرد حركة خطية طويلة مستقيمة . وإنما هى حركة صراعية من أجل السيطرة على اللاتوازن تحقيقاً للتوازن الذى سيطر بالضرورة مختلاً .

وهذه الحركة قد تكون تدرجاً في الاختلاف وقد تكون تبايناً ، وقد تكون انقلاباً شاملاً ، وقد تأخذ شكلاً دورياً . وما أكثر ما وقف الدارسون عند هذه الدورية الخلدونية . وقد يحسن أن نقف قليلاً عندها .

لعلنا تتبين الأساس النظرى لهذه الدورية الخلدونية فى الفقرة الأولى من الفصل الخاص " بأن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة أبناء " . يقول ابن خلدون فى هذه الفقرة " إن العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد لامن ذواته ولا من أحواله . فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات - الإنسان وغيره - كائنة فاسدة بالمعانية . وكذلك ما يعرض لها من الأحوال وخصوصاً الإنسانية " (١٣) . على أن النص يصدمننا فى البداية بتناقض ظاهرى . إذ كيف نوفق بين قوله فى بداية النص " إن العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد لا من ذواته ولا من أحواله " وبين قوله بعد ذلك " إن جميع مكوناته كائنة فاسدة بالمعانية " . وقد حل بعض المترجمين الأوروبيين لمقدمة ابن خلدون هذا التناقض الظاهرى فى النص بتعديل بداية الفقرة بما يتفق ونهايتها . فغضوا النظر عن لا الناقية وقالوا بأن (١٤) العالم العنصرى بما فيه كائن فاسد من ذواته ومن أحواله . وهى ترجمة مخطئة بغير شك لم تفهم سر النص وأهميته . والحقيقة أن ابن خلدون فى هذه الفقرة إنما يضع الأساس النظرى لما تسميه بالدورية . فهو يقول بالنبات والتحول فى آن . إن العالم العنصرى ككل غير متغير فى ذواته وأحواله . لكن مكوناته فاسدة ، وقسادها يتحقق فى إطار ثبات الكل . إن الفساد يجرى على نسق ثابت ، وفى ديمومة متكررة ومعنى هذا بتعبير آخر ، أن التحول والتغير والفساد محكومة بقوانين ثابتة لا تفسد ولا تتغير . إن " نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة أبناء " ، هذه قاعدة ثابتة ، هى تتحقق بتغير أوضاع وحالات ومكونات . ولكن تحققها ثابت . أى أن قاعدة التغير ثابتة ، أو هو تغير نمطى متكرر على نسق واحد ، وفق قانون كونى ثابت ، هذا - فى تقديرى - هو الأساس النظرى عن ابن خلدون للقول بالدورية . بل بما يمكن أن نستخلصه من انعدام التقدم والتطور فى الصورة العامة للتاريخ الاجتماعى عند ابن خلدون وإن ادركناها عنده فى تفاصيل هذا التاريخ .

على أن هذه الدورية عند ابن خلدون ليست دورية قدرية - كما يقال أحياناً - مفروضة من قوة فوق طبيعية ، بل هى دورية نابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عنده . وهى مع ذلك تتحقق وفق قوانين موضوعية خاصة بكل حالة من حالات التغير والتبدل . وهى قوانين خاصة تتحقق وفق قانون كونى عام . ولهذا يحرص ابن خلدون على تحديدها بتحديد رياضيا . يخضع فيه الخاص للعام ، فهناك قانون ثابت للانتقال من سلطة البداوة إلى سلطة الحضارة ، وهناك تحديد لطبيعة السلطة المستحدثة . وتحديد لمراحل ازدهارها ثم بداية انهيارها فانهايارها الأخير . إنها دورية محددة محتومة . ولكن لما كانت الضرورة عند ابن خلدون ضرورة غير مستوية ، رغم شمولها وكليتها ، فما أكثر ما يخرج عن هذه الحدود المحددة ، ويتخطى عن تحديداته الرياضية المفضلة ، متبيناً فى تجارب التاريخ ما يتد عن هذه التحديدات ويخرج عليها خروجاً جزئياً أحياناً ، وخروجاً كلياً أحياناً أخرى ، أو بتعبير آخر ، يتكشف الخاص الذى لا يخضع للعام خضوعاً كاملاً ، بل

تكون له عموميته الخاصة أيضا . فهذه الدورية المحددة المحتومة قد نراها عنده فى ظواهر الخصوصية التاريخية فى الشمال الأفريقى الغربى أساسا ، ولكننا عندما نخرج معه إلى خصوصية تاريخية أرحب تخفت فيها هذه الدورية المحددة أو تتلاشى . ألا يحدثنا ابن خلدون فى فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه الدولة ومداهما مكانا وزمانا إنما يتحقق وفق عصانها كثر؟ وقله (١٥) ؟ ومعنى هذا أنه ليست هناك أدوار أو أجيال أربعة بالحتم للدولة . ألا يحدثنا ابن خلدون كذلك عن دول أخرى امتدت أعمارها آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان ثم ملك الإسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة والتبابعة ودولة النبط والفرس وغير ذلك (١٦) ؟ ومعنى هذا أنه ليس هناك تحديد زمنى كذلك بالحتم لعمر الدولة . ويعتبر آخر ليست هناك دورية محتومة .

هناك إذن الثبات العام فى قاعدة التغيير ، ولكن هناك كذلك الخصوصية فى قاعدة التغيير أيضا . هناك الدورية العامة وهناك الخروج الخاص جزئيا أو كليا أحيانا على هذه الدورية . ولكن هذا الخروج على الدورية لا ينفى ارتباط الخاص بعام أرحب من حدود الدورية أى لا ينفى ارتباطه بالضرورة الشاملة على نحو غير دورى . وهكذا بين العام والخاص تتنوع طبيعة الحركة التاريخية عند ابن خلدون ، لانها تنبع من ضرورة شاملة ، ولكنها موضوعية عيانية متشخصة غير مستوية . حتى هذه الحركة الدورية المحددة المحتومة عند ابن خلدون لاتنبع من حتم قدرى - كما ذكرنا - وإنما من أسباب موضوعية يحددها . فهى فى الحقيقة تعبير عن قانونية موضوعية لهذا الواقع المتحرك نفسه .

على أن هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى فى معرفية ابن خلدون . فلكل شئ - كما يقول مفكرنا - طبيعة تخصه . ولكن هذه الخصوصية ليست خصوصية مغلقة على ذاتها بل هى خصوصية منفتحة على غيرها من الخصوصيات ، بل إن حقيقتها ليست فى هذه الخصوصية وحدها ، وإنما فى علاقتها بهذه الخصوصيات الأخرى . إن حقيقتها ليست فى ذاتها ، وإنما فى نسبتها ، فى إضافتها ، فى فاعليتها ، فالملك حقيقة سياسية اجتماعية ، لها قوانينها الخاصة . ولكنها ليست فى ذاتها وإنما فى إضافتها . يقول ابن خلدون فى فصل " فى حقيقة الملك وأصنافه " : " الملك منصب طبيعى للإنسان " ثم لا يلبث أن يقول فى الفصل التالى مباشرة : " فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهى نسبة بين منتسبين . فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم فى أمورهم عليهم . فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان . والصفة التى له من حيث إضافته إليهم هى التى تسمى الملكة وهى كونه يملكهم " (١٧) . وكذلك الأمر فى حديثه عن العصبية ، فالعصبية عند ابن خلدون كما نتبينها فى العديد من فصوله التى يخصصها لها ، ليست فى ذاتها ، ليست فى نسبتها ، أو حسبها . ليست فى مجرد علاقة الدم أو الرحم فحسب وإنما فى ثمرتها ، فى فاعليتها أساسا .

إن حقيقة الشئ عند ابن خلدون ليست فى طبيعته الثابتة الخاصة ، فحسب وإنما فى نسبته ، فى إضافته ، وأساسا فى فاعليته .

ولعلنا نجد في الجانب الاقتصادي من مقدمة مفكرنا العديد من الأمثلة التي تبرز هذا المفهوم وتؤكد أنه . فالعمل هو أساس القيمة . " وكلما زاد العمل في الشيء زادت قيمته " (١٨) . وليست قيمته الثنية في ذاتها وإنما هي " من دخول قيمة العمل الذي حصلت به ، إذ لولا العمل لم تحصل قيمتها " (١٩) إلى غير ذلك من العديد من النصوص .

وبهذه المفهومين : النسبة والإضافة من ناحية ، والفاعلية والعمل من ناحية أخرى ، كأساسين لتحديد حقيقة الأشياء ، يخرج فكر ابن خلدون عن حدود منطق الهوية أو الذاتية الأرسطي ، كما يخرج عن حدود العلة الغائية والعلة الصورية باعتبارهما أهم العلل في الفكر الأرسطي ، إلى منطق تجريبي وظيفي تكون فيه العلة الفاعلة هي العلة الأساسية .

حقاً إننا لا نجد في نسيج فكر ابن خلدون وفي منهجه أحياناً خروجاً كاملاً عن الفكر الماشائي ، بل ما أكثر ما يحتفل به ويستفيد منه . ولكننا في ممارسته الفكرية - اكتشافاً للقوانين التاريخية الاجتماعية - ننتبين أن الغلبة للمنطق التجريبي . وقد لا نجد كذلك في كتاباته أثراً كبيراً للعلة الغائية ، وإن وجدنا أثراً للعلة الصورية . ولكن ما أكثر ما يستخدم هذه العلة الصورية استخداماً يقدحها حدودها الصورية . فهو يؤكد نظرياً في بعض المواضع من مقدمته العلاقة الوثيقة بين الصورة والمادة مع أولية الصورة على المادة . ولكنه في التطبيق العملي لهذا المبدأ نفسه يجعل ما يسميه بالصورة أقرب إلى مفهوم العلة المادية والعلة الفاعلة . ففي الفصل الخاص " بالأمصار التي تكون كراسي للملك " يقول ابن خلدون : " إن الدولة والملك للعرمان بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر في علم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . فالدولة دون العرمان لا تتصور والعرمان دون الدولة والملك متعذر " . ثم يقول " وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلاف الآخر ، كما أن عدمه مؤثر في عدمه " ثم لا يلبث أن يقول : " لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العرمان وإنما هي العصبية والشوكة " (٢٠) ، وهكذا تصبح العلة الصورية في نهاية الفقرة علة مادية فاعلة ، تصبح عصبية وشوكة . وفي فصل آخر بعنوان " في لغات أهل العرمان " يقول : " الدين والله صورة للوجود والملك ، وكلها مواد له ، والصورة مقدمة على المادة " (٢١) وهنا يصبح الملك مادة بعد أن كان صورة في النص السابق .

على أننا لو خرجنا من نصوصه ذات الطابع العام واستقرأنا قوانينه التي يستخلصها من وقائع التاريخ ، لتبين لنا أن العلة الفاعلة والعلة المادية هما أساس العلل عنده . هما حقيقة الأشياء والظواهر ، وتتوفرهما تتحقق الظواهر ويانعدمهما تزول وتتهار . لا ننتبين هذا فحسب في قانونه الأثير عن العصبية وإنما في قوانينه الاقتصادية عامة ، حقاً إن الدولة كما يقول فاعلة بعصبيتها في مادتها أي العرمان . ولكن هذا العرمان بدوره كذلك ، بازدهاره أو بانحداره وانتهياره مؤثر فعال في الدولة ، بل قد يكون له الأثر الأكبر . ذلك إن " صورة العرمان - كما يقول ابن خلدون - تقسّد بقسّد مادتها " (٢٢) .

على أن الفاعلية عند ابن خلدون ليست مفهوماً إرادياً فحسب وإنما ذات دلالة مادية محددة ،

تكاد تقوم أساسا على الكم أو النسبة . ففاعلية العصبية التى هى فائدتها وثمرتها إنما تقوم أساسا على الكثرة ، بل إن العصبية ذاتها إنما هى بكثرة عصبانها المنضوية تحتها . " فالعصبية - كما يقول ابن خلدون - إنما هى بكثرة العدد ووفوره " (٢٣) ، وامتداد الدولة مكانا وزمانا إنما يتحدد بكثرة أو قلة عصبانها . وكثرة الفعلة وكثرة السكان لهما تأثير فعال فى النمو الحضارى ؛ إلى ذلك من العديد من الأمثلة التى تعبر عن التأثير الفعال للكم . والحقيقة أن الكم أو المقدار أو النسبة بشكل عام تلعب دورا بالغ الأهمية فى عالم ابن خلدون الفكرى . ولعلنا هنا نلمس بشكل عابر نقطة دقيقة فى قوانين الحركة التاريخية عنده . فليست العصبية فى تقديرى هى القانون الأساسى الوحيد كما تقول معظم الدراسات الخاصة بابن خلدون ؛ وإنما هناك قانون آخر لا يقل أهمية هو قانون التراكم الاقتصادى . ولكل من هذين القانونين دوره الخاص أو وظيفته الخاصة .

فالعصبية هى قانون الانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية . أما قانون التراكم الاقتصادى فهو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية . وما أكثر ما يتم الخلط بين هذين الأمرين فى كثير من الدراسات . يقول ابن خلدون فى الفصل الأول من الباب الثانى من المقدمة تحت عنوان " فى أن أجيال البدو والحضر طبيعية " متحدثا عن العمران البدوى : إن معاشهم وعمرانهم من القوت والكن والذخ ، إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ويحصل بلفة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك . ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحجلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم إلى السكنون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر " (٢٤) . ومن هنا النص نتيين أن الانتقال من بنية العمران البدوى إلى بنية العمران الحضرى إنما هو نتيجة لتوفر ما فوق الحاجة ، واتساع الأحوال المعيشية ، أى بتعبيرنا المعاصر ، بتحقيق تراكم اقتصادى ووفرة إنتاجية . هذا إذن هو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية . أما العصبية ، كما أشرنا من قبل ، فهى قانون الانتقال من سلطة الرياسة البدوية إلى سلطة الملك الحضرية . حقاً هناك ترابط وتفاعل بين القانونين . بل لعل ابن خلدون يهتم فى دراسته بالسلطة السياسية أكثر من اهتمامه بالبنية الاجتماعية الاقتصادية ، بل لعله يجد فى البنية السياسية الفوقية فاعلية أساسية فى البنية الاقتصادية التحتية سلباً أو إيجاباً . ولكنه لا يقلل كذلك عن أثر البنية التحتية وفعاليتها . فلو تأملنا قانون الانحدار الحضارى عنده لتيين لنا أن انعدام العصبية أو ضعفها ، ليس هو القانون الأساسى الحاسم فى هذا الانحدار ، بل نجد هذا القانون متمثلاً فى انعدام التراكم الاقتصادى . فإذا كان تقلص العصبية يؤدى إلى تقلص الملك وزواله (رغم أن ابن خلدون يحدثنا عن إمكانية زوال العصبية والإستغناء عنها دون زوال الملك (٢٥) ، فإن انعدام أو توقف التراكم هو الأساس فى الانحدار والانهيار الحضارى . وهو يفضى بالضرورة إلى انهيار السلطة . على حين أن انهيار السلطة - أحياناً - قد لا يفضى إلى الإنهيار الحضارى .

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الترف ويتخذ علامة بل سببا في بداية الانحدار والإنهيار ، فهو لا يستخدم في الحقيقة مفهوما أخلاقيا بل يستخدم مفهوما اقتصاديا ، إنه زيادة المنصرف عن المنتج أو استفاد العائد الإنتاجي وتبديده بالبذخ . يقول ابن خلدون : إن الدولة في بدايتها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف فيكون خرجها وانفاقها قليلا ... فيكون من الجباية وفاء بأرصد منها ، بل أفضل من حاجاتها .. فإذا أخذت الدولة بدئن الحضارة في الترف .. فيكثر خراج الدولة ولا تفي الجباية بحاجتها فتزيد منها للحماية ونفقات السلطات والترف .. فتستحدث أنواع من الجبايات على البياعات والأثمان في الأسواق .. فتكسد الأسواق لفساد الآمال .. ويؤذن الله باختلال العمران (٢٦) .

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الظلم والاحتكار ومشاركة السلطان في التجارة ، لا يتحدث كذلك حديثا أخلاقيا أو عن مجرد فساد في السلوك ، وإنما يتحدث حديثا اقتصاديا يبين فيه ظواهر انهيار الحضارة ، مرجعا ذلك إلى فساد السوق وانعدام الإنتاجية .

وهكذا يتبين لنا أنه إذا كانت العصبية هي قانون السلطة الحضارية ، وبذاتها تذهب السلطة ، فإن التراكم الإنتاجي هو قانون البنية الحضارية ، وبانعدامه تبديدا وتبذيرا تنهار البنية الحضارية كذلك .

والحقيقة أنني ما قصدت أن أعرض لهذه النقطة تفصيلا ، وإنما أشير إليها فحسب - على أهميتها - في معرض الحديث عن دور الكم في الحركة التاريخية الخلدونية .

إن الكم - كثرة أو قلة - يلعب كما أشرنا من قبل دورا بارزا في الخريطة العمرانية الخلدونية . ويرتبط مفهوم الكم بشكل عام بمفهوم آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه " ترويض الواقع أو تكميمه " بمعنى تحويل قانون الحركة الاجتماعية التاريخية إلى قانون رياضي كمي . إن ابن خلدون شغوف كل الشغف بهذا الاتجاه الرياضي في تحديد الأحداث والأحوال . فعمر الجيل أربعين سنة ، وعمر الدولة أربعة أجيال ، وأشرف النصب في أربعة أباء ، إلى غير ذلك . إن ابن خلدون يخرج بهذه التحديدات الكمية من المنطق المشائي الكيفي إلى المنطق الكمي الرياضي . ولكن ما أكثر ما في تحديداته الرياضية من تحكم وتعسف . على أنها في الحقيقة تعبير عن تطلعه إلى التحديد الكمي اللبيق للظواهر .

غير أن أهمية الكم عند ابن خلدون لا تنسبه أهمية الكيف ، وإن جعل الأهمية الأولى للكم في أغلب الأحيان . وما أكثر ما نجد مشغولا بلعبة الكم والكيف في نسجه الفكري . فالعصبية التي هي الكثرة تقوى بالدعوة الدينية ، وتضعف أو تعود إلى حدود نسبيتها الكمية بضعف الدعوة الدينية . وإن تكن " الدعوة بغير عصبية - كما يقول ابن خلدون - لا تتم " ، فما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه " . والعصبية بدورها لها متماتها العضوية التي لا قوام لها إلا بها ، ألا وهي " الخلال " (٢٧) . على أن القوة الفاعلة عنده ، في نسج فكره الاجتماعي التاريخي ، هي الكم العصبى أساسا ، أما الكيف المعنوي فليس إلا عاملا

مساعداً .

ومن مفهوم الكم عند ابن خلدون تنتقل إلى مفهوم آخر يقترب منه هو مفهوم الزمن ، الزمن عنده ليس هو الآن المنفصل ، ليس هو الانقطاع والتقطع الذري الأشعري الذى يعده بعض المستعربين - وهذا خطأ فى تقديري - تعبيراً عن مفهوم الزمن عامة فى الفكر العربى الإسلامى . وليس الزمن عنده امتداداً خطياً طويلاً ، أو تسلسلاً آلياً . قد نستطيع أن نقول إنه كمية الحركة ، لو استخدمنا المفهوم الأرسطى ونقلناه إلى المجال التاريخى العمرانى . على أنه زمن وظيفى فى قلب الظواهر . فعمر الدولة أو زمنها مرتبط بسلوكها السلطوى والاجتماعى وتكوينها العصبى . وزمن الظواهر ليس فى أحداثها الجزئية التفصيلية وإنما فى علاقاتها العمرانية ووظيفتها . فعمر الحادث - كما يقول ابن خلدون - " من قوة مزاجه ، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية . فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها . وكان أمد العمر طويلاً . والعصبية إنما تكون بكثرة العدد ووفوره " (٢٨) بل يكاد مدى الزمن أن يشتبك مع مدى المكان والمسافة ليصبح زماناً مكانياً . فبعد النص السابق يواصل مفكرنا قوله وهو يتحدث عن أسد الدولة : " إن النقص إنما يبدو فى الدولة من الأطراف ، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مراكزها وكثيرة . وكل نقص يقع فلا بد له من زمن ، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان ، فيكون أمدها " (٢٩) .

ومن مفهوم الزمن الوظيفى هذا يبرز لنا مفهوم التاريخية عامة عند ابن خلدون إنها ليست تاريخية أحداث جزئية ، وإنما هى تاريخية ظواهر اجتماعية عمرانية . ولهذا كان من الطبيعى أن يكون منهجه التاريخى ليس هو منهج السرد أو الرواية ، أو التمهيص الجزئى للأخبار ، وإنما منهج الامتلاك العقلى لطبائع الظواهر وعوارضها الذاتية كشفاً لأسبابها وقوانينها الداخلية .

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم رئيسى فى نسيج فكر ابن خلدون هو مفهوم السببية .

والسببية عنده نابعة من أرضية الضرورة فى عالمه ، ومن الطبيعة الخاصة لهذه الضرورة ، ولهذا فهى ليست سببية خارجية ، وليست سببية مستوية وليست سببية جزئية أو واحدة ، وليست تسلسلاً آلياً خطياً ، وإنما هى قوة ذاتية فعالة فى تكوين الشئ نفسه ، أو الظاهرة نفسها .

إنه يبحث عما يسميه " السبب الأرضى " وليس عنده سبب أرضى واحد لظاهرة ؛ بل هناك دائماً أسباب متعددة متشابهة عضوية مع ظاهرتها ، فمحنة البرامكة مثلاً مع هارون الرشيد ، لا ترد إلى سبب خارجى أو جزئى هو قصة العباسية كما يفعل المؤرخون السابقون عليه ، وإنما يردّها إلى صميم ظاهرة الصراع على السلطة العباسية . وإزدهار الملك أو انهياره ، نتيجتين لأسبابه داخل ظاهرة الإزدهار والانهيار نفسها . ونتيجتين هذه الأسباب متشابهة متداخلة مترابطة عضوية . وعندما يناقش ابن خلدون أثر النجوم فى أخلاق البشر فى " فصله الخاص بإبطال صناعة النجوم " يشكك فى هذه الصناعة ، يستند فى شكّه إلى تعدد الأسباب وتشابكها وتعدد

الإحاطة بها ، وكذلك الأمر فى حديثه القيم فى الفصل الخاص بالكيمياء . عن تعذر تحويل المعادن إلى ذهب وفضة ، وكذلك فى معالجته لمختلف الظواهر الاجتماعية . هناك دائماً أكثر من سبب للظاهرة الواحدة ، وهى أسباب متشابكة فى قلب الظاهرة نفسها . حقا قد نجد فى كثير الأحيان أسباباً ذات طابع خارجى أو علوى دينى ، ولكنها تتشابك مع الأسباب الأخرى فى صياغة الظاهرة . على أن الأسباب عنده قد تكون عوامل فعالة ، وقد تكون مجرد مقدمات منطقية فى بعض الأحيان . والأسباب عنده هى أسباب طبيعية (نجومية أو جغرافية) وأسباب نفسية وأسباب بيولوجية وأسباب اجتماعية وأسباب اقتصادية وأسباب دينية ، وما أكثر ما تجتمع أغلب هذه الأسباب معاً فى الظاهرة الواحدة ، بل قد تكون لكل مرحلة من مراحل نمو الظاهرة وتغير أحوالها الطبيعية والعمرانية أسبابها الخاصة الداخلة فى بنيتها ، وبهذا يكاد يربط ابن خلدون بين السببية والزمنية . فمع اختلاف الأطوار الزمنية للمتكون الطبيعى والاجتماعى تختلف الأسباب والنتائج .

خلاصة الأمر ، أن السببية عند خلدون سببية متعددة و " تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً - على حد تعبيره - ويحار العقل فى إدراكها وتمييزها " (٣٠) . والحقيقة إننا عنده لانتين تعددية الأسباب فحسب ، بل تكاد تقضى بنا هذه التعددية السببية إلى القول باحتمالية المعرفة . لا تشككا فى المعرفة وإنما تدقيقاً علمياً لها .

على أن مفهوم السببية عنده يثير قضية أخرى حول حقيقة هذه السببية . فقد نجد فى كثير من نصوص المقدمة ما يكاد يجعل السببية لديه قريبة الشبه بفهوم الغزالى للسببية .

فالاقتران - عند الغزالى (٣١) - بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً . والفعل عند الغزالى لا يحدث بالاقتران وإنما عند الاقتران إذ لفاعلية لشيء فى شيء وإنما الفاعلية لله وحده ، وابن خلدون قد يقول كلاماً قريباً من هذا وإن لم يطابقه . فالملك مثلاً عنده هو شجرة العصية ولكنه يضيف أن هذا الملك " خير ساقه الله تعالى ، مناسب لعصبيتهم وغلبيتهم " . وفى قول آخر : " تأذن الله بوجودها فيهم لوجود علاماتها " أى العصية . (٣٢) وعلى هذا ففاعلية العصية ليست إلا مناسبة تتحقق بها إرادة الله . ومفهوم المناسبة هذا يقترب من المفهوم الأشعرى والغزالى عامة . حقا إن ابن خلدون لا يذهب إلى ما يذهب إليه المذهب الأشعرى الذى يقول بتدخل الله فى كل آن ، ولا يقول ما يقول به الغزالى من أن الفاعلية تتحقق عند الاقتران لا بالاقتران . إن ابن خلدون يقول بوضوح عبر نسيج فكره كله بفاعلية الأشياء فى بعضها البعض . ولهذا يظل التدخل الإلهى ، أو تحقق إرادة الله ، عنده مشروطاً بتوفر المناسبة أى العصية . ولهذا فليس صحيحاً ما يقوله بعض النارسين من أن السببية الخلدونية هى نفسها السببية الغزالية . ففارق بين فاعلية الله عند الاقتران فى رأى الغزالى ، وبين الفاعلية المادية بالاقتران وإن جاءت تحقيقاً لإرادة الله عند ابن خلدون . على أن هذه القضية تنقلنا إلى قضية أكبر ، وإن تكن غير منفصلة عن السببية الخلدونية هى قضية العلاقة بين الفكر الخلدونى الموضوعى العقلانى بل المادى ، وفكره الدينى ، فما أشد الخلاف الدائر حول هذا الأمر بين

والحق ، أن ابن خلدون لا يتخلى عن منهجه العقلاني على عتبة القنصل الروحي ، ولا يتخلى عن دينيته على عتبة منهجه العقلائي كما يقول بعض الدارسين ، بل من المتعذر أن نستبعد عقلانية ابن خلدون باسم دينيته ، أو نستبعد دينيته باسم عقلانيته ؛ فهذان المنهجان عنده متناسجان متداخلان وقبل أن أعرض باختصار لهذه المسألة ، أرى من الضروري أن نفرق بين أمرين عند ابن خلدون أكثر ما يتم الخلط بينهما مما يؤدي إلى كثير من النتائج غير الصحيحة . نفرق بين الدين كروية انطولوجية وكونية يؤمن بها ابن خلدون ، والدين كدعوة يدرسها ابن خلدون كظاهرة سياسية عمرانية .

إن الدعوة الدينية هي جزء من العملية الفاعلة في النظرية الاجتماعية الخلدونية ، وإن لم تكن العلة الأساسية فيها ، اللهم إلا في المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية . على أن الدعوة الدينية تتخذ دائما عند ابن خلدون المرتبة الثانية بعد العصبية في قوى الفعل الحضاري . فلا فاعلية لها وحدها . فالدعوة الدينية عند ابن خلدون ، كما يؤكد دائما ، لا تتم بغير عصبية " وما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه " . وما أكثر الحركات الدينية التي قامت على الحق وفشلت لأن العصبية لم تتوفر لها ، كما يعرض لنا ذلك ابن خلدون بتفصيل . ولهذا ، يعالج الدعوة الدينية باعتبارها إيديولوجية ، بل يكاد في كثير من الأحيان يعتبرها انعكاساً للأوضاع العمرانية . ولعلنا نذكر تفسيره لانتشار المذهب المالكي في المغرب والاندلس ، " فالبداءة كانت غالبية على أهل المغرب والاندلس ، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي كانت لأهل العراق . فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداءة . ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ، ولم يأخذه تفتح الحضارة وتهذيبها كما وقع لغيره من المذاهب " (٣٣) .

هنا عن الدعوة الدينية ، أما الدين كعقيدة وروية فيكاد أن يكون عنده متناسجا متاخلا مع صميم نسيج فكره الموضوعي . إنه ليس إيديولوجية يعالج فعاليتها وأثرها ويحدد حدودها ودلالاتها . وإنما هو جزء من رؤيته الموضوعية للعالم بما لا يتناقض مع هذه الموضوعية .

ولسنا نستخلص هنا - كما يفعل بعض الباحثين - مما تجده في نهاية فقرات المقدمة من كلمات دينية ، من آيات قرآنية أو أحاديث يختتم بها هذه الفقرات . على أن هذه التعابير الدينية نفسها ليست - كما يذهب بعض الباحثين كذلك - مجرد كلمات ملصقة جريا على العادة المتبعة ، أو يقصد بها التيقية . فما أكثر ما نجد في هذه التعابير تلخيصا دقيقا للفكرة التي يختتمها . ففي الفصل الرابع عشر من الباب الثاني المعنون " في أن البيت والشرف للسوالى وأهل الاصطناع إنما هو بوالهيم .. " . يختتم ابن خلدون هذا الفصل بالآية " إن أكرمكم عند الله اتقاكم " . وفي هذا الفصل يعرض لمسألة الانتساب إلى عصبية الدولة عن غير طريق الولاء . ولهذا تأتي الآية في نهاية الفصل تأكيداً لهذا المعنى . إن اقربكم إلى الله هو أكثركم تقوى له . واقربكم إلى السلطان هو أكثركم ولاء له . وهكذا نجد أن القول الديني الذي يختتم به الفصول في الأغلب هو تنويع وتأكيد للمقدمة النظرية التي عالجها الفصل نفسه . وما أكثر الأمثلة على

ذلك .

على أننا في قلب الفصول ذاتها نجد كثيرا من الاستشهادات من القرآن والحديث المدعمة للقوانين العقلانية المعالجة في هذه الفصول . بل لعلنا نجد أن كثيرا من هذه القوانين العقلانية ، بل المصاغة صياغة كمية رياضية ، نجد سندها الأساسي في الدين . فقول ابن خلدون بالأربعين عاما عمرا للجيل ، هو استخلاص من قصة ضلال اليهود في سيناء . وقاعدة العقب في أربعة أبناء ، مستمدة من قول الرسول عن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم ، الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم ، فضلا عن الآية التوراتية التي تقول " إن الله ربك طائق غيور مطالب بذنب الآباء للبنين على الثالث والرابع " (٣٤) . والقول بتفرد الملك بالمجد تستند الآية " لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا " . وقانون القمع والإكراه في السلطة تحقيقا للتعاون الاجتماعي يستند إلى الآية " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض " . وقانون الترف وما يفضي إليه من انحلال حضارى يستند إلى الآية " وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسدوا فيها " . وغير ذلك من عشرات الآيات والأحاديث التي يستمد منها ابن خلدون ، أو يستند إليها في صياغة أهم قوانينه العمرانية . والملاحظ أن قوانينه العمرانية العقلانية تستند إلى هذه الرؤية الدينية دون أن تفقد عقلانيتها . كيف نفسر هذا ؟ لنتقول بما يقول به بعض الدارسين من أنها تقية . فما أكثر ما كان ابن خلدون يقوم بتأويل بعض الآيات والأحاديث بجرأة دعما لما يذهب إليه ؛ هذا فضلا عن تفضيله الصريح للدولة الشرعية على الدولة السياسية .

وفي اعتقادي أن الرؤية الدينية عنده ليست رؤية موازية أو مناقضة لرؤيته العمرانية العقلانية . بل متناسجة متوافقة معها ، بل متداخلة في صميم بنائه الفكرى دون أن يقلل هذا من عقلانيته وموضوعيته . ويقول ابن خلدون في هذا : " قل أن يكون الأمر الشرعى مخالفا للأمر الوجودى " (٣٥) . وفي تقديري أن المصدر الثقافى لهذا التناسج والتوافق هو أن ابن خلدون عالم مجتهد في مدرسة الفقه الإسلامى . هذ هو الأساس النظرى والمنهجى برأينا للفكر الخلدونى . ولست هنا أمثلث بالطبع عن المصادر الحية لهذا الفكر ، التي لا ينبغي أن نردها إلى ثقافته الفقهية فحسب ، بل ترد أساسا إلى سيادة الإيديولوجية الدينية في عصره فضلا عن مشاركته العملية العميقة وممارساته ومعاناته السياسية العاصفة لهجوم هذا العصر المأزوم . إنما أقصر حديثي هنا على المصدر الثقافى وحده وهو في تقديري الفقه الإسلامى أساساً .

فالفقه الإسلامى بطبيعته وظيفته العملية يفلب عليه الطابع العقلانى والتجريبى معاً . فهو اصطلاح دائم بالخارج الاجتماعى تطبيقاً للأحكام الشرعية في مراعاة لهذا الواقع الخارجى الإنسانى . بل أكاد أجد أثرا منهجيا لقاعدة المصلحة في الفقه الإسلامى عامة ، والمصلحة المرسله في الفقه المالكى بوجه خاص في فكر ابن خلدون ، إن قاعدة إصدار الأحكام بما تنضى إليه المصلحة تتحول من جانبها القياسى العلمى في الفقه إلى جانب نظرى تجريبيى في فكر ابن خلدون في إطلالته على الواقع الاجتماعى التاريخى . ويتحقق بهذا تناسج وتوافق بين قواعد الدين ومنهج الممارسة العقلانية التجريبية .

بل لعل تفرقته المنهجية بين الظاهر والباطن في الدراسة التاريخية أن تكون امتداداً للمنهج الكلاسي عاملاً . على أن هذه قضية كبيرة قد لا تتسع لها هذه الصفحات المحدودة . المهم أننى أرى أنه برغم تأثيره يختلف مدارس الفكر العربى الإسلامى ، حتى تلك التى اختلفت معها كالأفلاطونية الجديدة والمثالية ، فهو فى الأساس امتداد لدراسة الفقه الإسلامى فى دراسة التاريخ والعمران البشرى ، فضلا عن أنه امتداد - فى مجال دراسته هذه - للمدرسة العلمية العربية الإسلامية عند ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما ، فضلا عن أنه امتداد كذلك للمدرسة الاعتزالية رغم حملته عليها .

خلاصة الأمر ، أنه قد يكون من الخطأ أن نقيم تناقضا أو توازيا أو ثنائية استيعابية بين ابن خلدون ورجل الفكر العقلانى التجريبي ، وابن خلدون ورجل الدين . فهما متناسجان متداخلان أحيانا إلى حد التواجد ، وأحيانا إلى حد التمايز ، ولكن دون انفصال أو انقطاع مطلق .

انتقل بعد ذلك إلى نقطة أخيرة فى هذا الموضوع وهى العلاقة بين الفكر والواقع عند ابن خلدون . يقول فى الفصل الخاص بأحكام الفقه : " علم الفقه وما يتبعه من الفرائض " ، " الوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص الشرعية " (٣٥) ، وتكاد هذه العبارة أن تكون مفتاحا لنظريته فى المعرفة . رغم أنه يتحدث هنا عن النصوص الشرعية ، فإن القول ينطبق على كل نص يشير إلى الواقع ، أو يعتبره آخر ، إنه يحدد طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع . ونستطيع أن نترجمها بعبارة عصرية هى " أن الواقع أغنى من أى تعريف " . على أننا نستخلص من عبارة ابن خلدون موضوعية الواقع الخارجى واستقلاليته وأولويته على الفكر . ولعل هذا يذكرنا برده الحاسم على ابن دهقان الذى كان يقول بذاتية المدركات . فالوجود عند ابن دهقان مشروط بوجود المدرك الحسى . والوجود للفصل كله مشروط بوجود المدرك البشرى . " فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل للوجود " (٣٦) . وهو قول يذكرنا بالفيلسوف الانجليزى المثالى بركللى . ويرد ابن خلدون على هذا الرأى بأنه " فى غاية السقوط ، لأننا نقطع بوجود البلد الذى نحن مسافرون عنه واليه يقينا ، مع غيبته عن أعيننا ، وبوجود السماء المظلة والكرابك ووسائل الأشياء الغائبة عنا . والإنسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه باليقين " (٣٧) . الوجود المستقل عنا بتفاصيل وجوده موجود يقينى إذن عند ابن خلدون . وهو سابق على وجودنا ومعرفتنا به . وليست مدركاتنا العقلية والموجودات الخارجية المتشخصة بموادها على حد تعبيره . هناك اختلافا بين تجريديتنا العقلية والموجودات الخارجية المتشخصة بموادها على حد تعبيره . لتجريداتنا العقلية هى أحكام ذهنية كلية عامة ، " ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة ذهنى الكلى للخارج الشخصى ، اللهم إلا ما يشهد به الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تسلك البراهين " (٣٨) . العلاقة بين الفكر والواقع عنده إذن علاقة مطابقة . ويصح الفكر إذا تمت مطابقته مع الواقع الشخصى . فإذا لم يتطابق فلا صحة ولا يقين . ولهذا فالمعقولات الأوائل هى أقرب إلى الصحة واليقين . على أن المعرفة عند ابن خلدون لا تقف عند حدره معرفة الوجود المتشخص بمواده فحسب معرفة عيانية مباشرة ، أى لا تقف عند حدود المعرفة الحسية الجزئية ،

وإنما تتحقق كذلك بالإمكان العقلي ، لا الإمكان العقلي المطلق " وإنما الإمكان بحسب المادة التي للشيء " (٣٩) ، على حد تعبيره وعلى حد تعبير ابن تيمية من قبله .

ورغم أن هذه المعرفة هي معرفة بما هو مدرك لنا - كما يقول ابن خلدون - فإن هذه المعرفة ليست معرفة بالظواهر بالمعنى الكانطي كما يقول بعض الدارسين ، وإنما هي معرفة بالخارج المتحقق . فالمقصود " بالمدرک لنا " عند ابن خلدون ليس هو ما نفرض عليه مقولاتنا الإدراكية - كما هو الحال في فلسفة كانط - وإنما هو التشخيص بمراده ، القابل للمعانية ، واقعا أو إمكانا ؛ وإدراكنا له هو إدراك لطبيعته وحقيقته . ولهذا يكاد المتعقل عند ابن خلدون أن يكون هو نفسه الطبيعي والضروري بكمال الانطباق بينهما (٤٠) . حقا ، هناك متعلقات تبلغ من التجريد مبلغا لا يصح معها الانطباق على واقع ، وهي المعقولات الثواني والثالث إلى ما فوق ذلك ، ولهذا لا تصيب لها من الانطباق أو اليقين . ولهذا كذلك ، كما ينهب ابن خلدون ، " كان العلماء أبعد البشر عن السياسة ومذاهبها بأنهم معتادون النظر الفكري والفصوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة " لاتتعلق " بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس . ويطبّقون بعد ، ذلك الكلي على الخارجيات " ولهذا " لاتنصير إلى مطابقة " ، " والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج " (٤١) .

وهناك معرفة ثالثة خارج المدرك كله . وخارج المتعقل المباشر والممكن بمادته . وهي سرفة الحقائق الدينية العليا . وهي لاتدخل في مجال الإدراك الحسي المباشر ، أو المتعقل الممكن ، وتند عن التجريدات العقلية العليا . وإنما طريق معرفتها هو الذوق الصوفي . وأكاد أقول مجتهداً أن هذه المعرفة الذوقية هي شكل معكوس باطنياً للمعرفة العقلانية الخارجية عند ابن خلدون . ولهذا فكلتا المعرفتين تقومان على التجربة والمعانية ، باطنية كانت أم خارجية .

إن العقل محدود بحدود مدركاته المباشرة والمصنعة عند ابن خلدون ، وذلك لمحدودية إحاطته بما فوق ذلك . ولكنه إمكان مفتوح للمعرفة الخارجية لو توفرت له الإحاطة بالأسباب المتعددة ، وهو إمكان مفتوح للمعرفة بما فوق المدركات بتوفر شروط المعرفة الذوقية .

وابن خلدون في فصوله الخاصة بإبطال الفلسفة وصناعة النجوم وإنكار ثمرة الكيمياء ، لا يبطل الفكر النظري العقلي ، ولا العلم بالنجوم والكيمياء إنه في الفلسفة يرفض الفكر التأملی الماورائي الخالص ، وهو في علم النجوم يعدد لنا الأسباب التي تتعذر الإحاطة بها ، لضمان المعرفة اليقينية بتأثير النجوم في أخلاق البشر ، وهو في علم الكيمياء كذلك لا يرفض مبدأ مساواة الطبيعة بالفعل الصناعي ، ولا إمكانية تحويل العناصر بعضها إلى بعض . إنه إنما يبين تعذر الإحاطة والسيطرة على الأسباب المتعددة ، المتحولة في مراحل مختلفة زمنية ، تحقيقا لتحويل المعادن إلى ذهب وفضة . بل إنه لا يستبعد إمكان تخليق الإنسان من التني لو توفرت الإحاطة بكيفية تخليقه (٤٢) .

إن ابن خلدون في هذه الفصول إنما يحدد لنا شروط المعرفة العلمية المنضبطة ، ولا يحذفها

كما يلزم بعض الدارسين .

وهو في نهاية الفصل الخاص بالكيمياء ، يفسر الموقف الفكري من مسألة تحويل المعادن إلى ذهب وقصة تفسيراً اجتماعياً ، أي ينظر إلى الفكر كذلك باعتباره أيديولوجية . فالفلاسفة الذين قالوا بإمكان تحويل المعادن إلى ذهب وقصة كانوا من أهل الفقر ، والذين قالوا باستحالة ذلك كانوا من أهل الفنى والثروة ، وبذا التفسير الأيديولوجي ينتقد ابن رشد في فصل آخر فيما يتعلق بموقفه من معنى الحساب (٤٣) .

إن الفكر عند ابن خلدون ليس مجرد تجريد من واقع متحقق متشخص سواء كان منطبقاً معه أم متعالياً عليه ، بل هو كذلك تعبير عن موقف اجتماعي أي هو أيديولوجي لو فقد انطباقه الدقيق على حقائق هذا الواقع .

من هذه الإلمامة السريعة ببعض المفاهيم الأيديولوجية في فكر ابن خلدون نستطيع أن نقول إن فكره ليس فكراً إمبيريقياً (أي تجريبياً ساذجاً مباشراً تجريبياً وإن كان يستند أحياناً في تعميماته النظرية على بعض المعطيات التجريبية الجزئية المباشرة) ، وليس فكراً ميتافيزيقياً متعالياً على الواقع ، وإنما هو فكر عقلاني تجريبي مادي متوافق مع معطيات فكره الدنيوي وثقافته الفقهية .

على أن ابن خلدون بالغازه الفكرى فى المقدمة ، وإن يكن يعتبر امتداداً للفكر العربى الإسلامى عامة ، وللفقه الإسلامى خاصة فى تطبيقه الحى على مجال التاريخ الاجتماعى ، فإنه يعتبر قطعة إستعمولوجية (معرفية) معه ، ذلك لأنه كان امتداداً خلافاً له فى إطار عصره الخاص .

ولعل ابن خلدون بهذا يقدم لنا أسساً خصبة لمواصلة الامتداد بهذا التراث ، امتداداً خلافاً كذلك بالنسبة له وبالنسبة لابن خلدون نفسه ، فى إطار معطيات عصرنا الخاص . ولعل فى هذا يكمن طريقنا للأصالة والتجديد معاً .

المراجع

١ - اعتمدنا على نسخة " المقدمة " المطبوعة فى القاهرة عام ١٩٣٠ (للطبعة الأخرى مع مراجعتها على مختلف الطبقات العربية وخاصة النسخة التى حققها على عبد الواحد والى .

٢ - انظر ص ٢٩ - ٣٠ .

٣ - انظر ص ٢٣٢ .

٤ - انظر ص ٢٣٢ .

٥ - انظر ص ٢٩ .

٦ - انظر ص ٤٦٧ .

٧ - انظر ص ١٦٠ .

٨ - انظر ص ١٧٦ .

٩ - انظر ص ١١١ .

١٠ - انظر ص ٣٢٧ .

١١ - انظر ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

١٢ - انظر ص ١٦٠ .

١٣ - ١١٤ - ١١٥ .

١٤ - هكذا ترجم النص : Vincent Monteil

Le monde des elements (al - alam al - unsuri) naît et meurt - tout en ce qui concerne
ses essences que ses conditions” .

Ibn Khaldun : Discours sur l'histoire universelle : Tome 1 Beyrouth 1967 . p. 271 .

١٥ - انظر ص ١٣٦ .

١٦ - انظر ص ٣١٠ .

١٧ - انظر ص ١٥٦ - ١٥٧ .

١٨ - انظر ص ٣٢٠ .

١٩ - انظر ص ٣٢٠ .

٢٠ - انظر ص ٣١٦ .

٢١ - انظر ص ٣١٨ .

٢٢ - انظر ص ٢٤٠ .

٢٣ - انظر ص ١٣٦ .

٢٤ - انظر ص ١٠١ - ١٠٢ .

٢٥ - انظر ص ١٢٩ - ١٣١ .

٢٦ - انظر ص ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ .

٢٧ - راجع ص ١١٩ وما بعدها .

٢٨ - راجع ص ١٣٦ .

٢٩ - راجع ص ١٣٦ .

٣٠ - راجع ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

٣١ - راجع في هذا " تهافت الفلاسفة " لأبي حامد الغزالي . ص ١٩٥ وما بعدها . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .

١٩٦٢ .

٣٢ - راجع ص ١٢٠ - ١٢١ .

٣٣ - راجع ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

٣٤ - راجع ص ١١٥ - ١١٦ .

٣٥ - راجع ص ٣٧٢ .

- ٢٦ - راجع ص ٢٩٦ .
- ٢٧ - راجع ص ٢٩٦ .
- ٢٨ - راجع ص ٤٥٧ .
- ٢٩ - راجع ص ١٥٢ .
- ٤٠ - راجع ص ٣٢ .
- ٤١ - راجع ص ٤٧٩ .
- ٤٢ - راجع ص ٤٦٧ - ٤٦٨ .
- ٤٣ - راجع ص ١١٣ .

منهج طه حسين

فى دراساته

التراثية والتاريخية

لست أغالى إن قلت ، منذ البداية ، إن المنهج الذى تبناه طه حسين واستند إليه فى مختلف دراساته الأدبية والفكرية والتاريخية ، بل فى مختلف مواقفه الحياتية كذلك ، هو جوهر الإضافة التى أضافها ولا يزال يضيفها إلى تراثنا الثقافى العربى الحديث . فهذا المنهج هو الذى أفضى به إلى النتائج والمواقف التى أثارت حوله ومعه خلاقات وعواصف وأنشطة فكرية وعلمية وإبداعية ، بما أحدثته من قمر على الفكر السائد ، وقطعية معه .

ولم يكن الأمر مجرد تعبير عن حركة فكرية جديدة فى الدراسات الأدبية والتاريخية ، بقدر ما كانت كذلك تعبيرا عن فكر نهضوى اجتماعى عام ، هو امتداد جسور لفكر النهضة الأولى منذ منتصف القرن التاسع عشر .

وقد نتفق أو نختلف ، قليلا أو كثيرا ، فى قيمة النتائج التى انتهى إليها طه حسين بإعماله هذا المنهج فى مختلف المجالات الأدبية والفكرية والاجتماعية ، وقد نتفق مع أو نختلف قليلا أو كثيرا فى مدى الانتحال فى الشعر الجاهلى ، أو فى تفسيره لبعض ظواهر ورموز الأدب العربى قديما وحديثا ، أو فى تحليله للمسيرة النبوية ، أو فى مقترحاته بشأن تغيير وتجديد نظام التعليم فى مصر ، أو فى غير ذلك من الموضوعات التى عالجه ، ولكن يبقى منهجه فى تقديرى هو القيمة الكبرى الصلبة الباقية ، التى تمثل إضافته الحقيقية إلى ثقافتنا العربية ، والتى لا تزال تمثل لنا نقطة الانطلاق فى أى محاولة للتحرر والتقدم والتجديد فى مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية عامة .

حقا ، إن لطه حسين إضافات أخرى قيمة فى مجال الإبداع فى فن القصة والرواية والتطبيق النقدي ، ولكن يبقى منهجه الفكرى هو جوهر إضافته الفاعلة فى حياتنا الثقافية .

ورغم إدراكنا للعلاقة بين المنهج والنتائج المترتبة على إعماله بشكل عام ، فإننا سنقصر حديثنا هذا على المنهج وحده ، دون أن نتعرض لنتائج إعمال هذا المنهج فى مختلف دراساته الأدبية والتاريخية والثقافية عامة .

والواقع أن هذا المنهج - كما سوف نرى - ليس جهازاً مكتملاً ثابتاً من المركبات المفاهيمية

(الإبيستمولوجية) والأساليب الإجرائية ، بل هو كيان حى بدأ جنينا وأخذ يكبر وينمو ويتطور ، بالاصطدام بالرقائع والنصوص ، وباتساع آفاق الخبرة العلمية والحياتية ، وبالارتباط المتفعل الفعالم بحقائق عصره ، ومنجزات تراثه العربى الإسلامى ، والاحتياجات المتجددة لمجتمعه المصرى العربى .

إن طه حسين لم يبتدع هذا المنهج ابتداعا ، وإنما تلقفه من بعض تراث ماضينا الثقافى ، ومن خبرة حضارة عصرنا الراهن ، وأخذ ينميه وينمو معه بالممارسة والتثقيف والمعاينة .

ولهذا فما أظلم أن يتهم طه حسين - وما أكثر ما اتهم ولا يزال - بأنه " عمود التفريب الأساسى " كما يقول البعض ، وركيزة الاغتراب عن تراثنا التاريخى ، وعلى رأس دعاة الاستعلاء على هذا التراث ، والاستغناء عنه باسم التحضر والتحديث والعلم ! .

وقد يكون أبلف رد على هذا ، فضلا عن أن يكون أبلف مدخل لنا للحديث عن منهج طه حسين ، فى دراساته التراثية والتاريخية ، أن نسوق هذا النص من كتابه " حديث الأرياء " . يقول طه حسين : " فليس التجديد فى إماتة القديم وإنما التجديد فى إحياء القديم ، وأخذ ما يصلح منه للبقاء ، وأكد اتخذ الميل إلى إماتة القديم أو إحيائه فى الأدب معياراً للذين انتفعوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها . فالذين تلهيهم مظاهر هذه الحضارة عن أنفسهم حين تلهيهم عن أديهم القديم ، لم يذوقوا الحضارة الحديثة ، ولم ينتفعوا بها ، ولم يفهموها على وجهها ، وإنما اتخذوا منها صورا وأشكالا ، وقلدوا أصحابها تقليد القردة لا أكثر ولا أقل " .

" والذين تلتفتهم الحضارة إلى أنفسهم وتدفعهم إلى إحياء قديمهم ، وقلأ نفوسهم إيمانا بالآ حياة لمصر إلا إذا عنيت بتاريخها القديم ، وبتاريخها الإسلامى ، وبالأدب العربى قديمه وحديثه ، عنايتها بما يمس حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة ، هم الذين انتفعوا ، وهم الذين فهموا ، وهم الذين ذاقوا ، وهم القادرون على أن ينتفعوا فى إقامة الحياة الجديدة على أساس متين " (١) .

لا إماتة إذن للقديم كما يزعم الزاعمون ، بل إحياء له بمقدار أخذنا بمنجزات الحضارة ، ولا اغتراب عن النفس ، بل تلتف إليها بفضل الحضارة ، ولا عناية بالحاضر إن لم تتم العناية بالماضى كذلك . بهذه الرؤية يختلف طه حسين عن هؤلاء الذين يقيمون بين ماضينا وحاضرنا ، أو بين حاضرنا الخاص ، وحاضر حضارة العصر ، نوعا من الثنائية الترفيقية أو الاستيعادية . أما هو فيدعو إلى ما يشبه الواحد العضوى بيننا وبين الحضارة الحديثة بما لا يلقى خصوصيتنا بل بما يؤكد هذه الخصوصية . فالحضارة هى حضارتنا جميعا . لا تعزلنا عن أنفسنا ، ولا تعزل أنفسنا عنها . بل هى وسيلتنا لمعرفة وإحياء ماضينا ، ومعرفة أنفسنا وتجديد حاضرنا ، وصياغة مستقبلنا . لن نبصر بالحاضر فى ضوء الماضى ، وإنما سنتفهم الماضى بوعى الحاضر وعلمه . ولن نجد الحاضر باستيعابنا للماضى وإنما بإحياء النافع من قيم الماضى ، واستيعاب حضارة العصر . والذين يأخذون بظواهر الحضارة لاجوهرها هم الذين يكرهون الماضى وهم

وحدهم الذين لا يحسنون تجديد الحاضر ، والذين يرفضون الحضارة لا يستطيعون أن يدركوا أنفسهم أو ماضيهم إدراكا صحيحا . هذا هو الجدل الى الحصب بين الماضى والحاضر . لاثنائية بين الأنا العربى التراثى والأنا المتحضر الحديث ، بل فعل وتفاعل وأحياء وتجويد وتجديد ، وإضافة للماضى والحاضر معا ، بفضل تفهم الحضارة ، وتمثيلها والاستعانة الإيجابية بجوهرها .

ولكن ما هو جوهر هذه الحضارة ؟ إن جوهرها عند طه حسين هو العلم وهى العقلانية .

والقول الشائع عن طه حسين إن منهجه العلمى العقلانى هو المنهج الديكارتى وفى صميمه الشك . وهذا فى تقديرى تقليص مغل لحقيقة منهج طه حسين . حقا ، إن هذا الشك الديكارتى المنهجي كان بعض أساليبه الإجرائية فى البحث ، أقول الإجرائية ، لأكثر . ولكنه يضيئ عن المفهوم الشامل للعقلانية عند طه حسين .

فماذا تعنى العقلانية .. هذه الكلمة الفضفاضة المجردة ؟ ..

لننا نسعى إلى تعريف جامع مانع لها عند طه حسين ، وإنما نسعى إلى تحديد معالمها فى بنية فكر طه حسين ، فى حركة فكره التطبيقى الفاعل الذى مارسه فى منجزاته المختلفة ، طوال تاريخه الثقافى ، وإن كنا سنقتصر هنا على بعض كتاباته ، وخاصة " تجديد ذكرى أبى العلاء " ، و " فى الشعر الجاهلى " و " الفتنة الكبرى " .

والواقع أن مفهوم العقلانية عند طه حسين ليس مفهوما جامدا جاهزا كما سبق أن أشرنا ، وإنما هو مفهوم متطور يتطور حياة طه حسين الفكرية . وقد نستطيع أن نتيبن المصادر الأولى لهذا المنهج ، فيما تلقاه طه حسين من دروس على أيدي بعض المستشرقين الفرنسيين والإيطاليين فى الجامعة المصرية عندما التحق بها ، ولكننا نستطيع كذلك أن نتيبن ملامح هذا المنهج كذلك - بل أساسا - فى المناخ الثقافى العقلانى الليبرالى العام الذى كان يسود فى مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين ، مرتبطا بأسماء مثل الطهطاوى والأفغانى والكواكبي ومحمد عبده ولطفى السيد وشبلى الشميل وفرح أنطون وسلامة موسى وهيكيل ومحمود عزمى وعلى عبد الرازق ، ومصطفى عبد الرازق ومنصور فهمى والعقاد وغيرهم ، رغم ما بينهم جميعا من اختلافات فكرية . ولكننا نستطيع أن ننسب هذا المنهج العقلانى كذلك - بل أساسا - إلى البيئة الاجتماعية التى أخذت تتخلق فى ذلك الوقت معبرة عن نشأة طبقة وسطى مصرية جديدة ، أخذت تنمو وتتطلع إلى تأكيد ذاتها وتحديد هويتها القومية والحضارية على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والأدبية .

ولعلنا نجد فى رسالته الجامعية الأولى عن أبى العلاء المعرى ، التى نال بها شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية عام ١٩١٤ ، تجديدا للملامح منهجه العقلانى فى مرحلته الأولى .

فى هذه الدراسة المبكرة ، نجد طه حسين يعالج أبا العلاء وأدبه معالجة أقرب إلى الدراسة الاجتماعية منها إلى الدراسة الأدبية الخالصة . فهو لا يعنى بأبى العلاء كذات فردية أو كمبدع أساسا ، بقدر ما يعنى به كظاهرة موضوعية اجتماعية .

وتفسيرا لهذا يقول طه حسين في رسالته تلك : " ذلك أننا لا نعتقد انفراد الأشخاص بالمحادثات ، وإنما نعتقد بأن الحوادث أثر لطائفة من المؤثرات وعلى هذا لاستطيع لأنفسنا أن نضيف أثرا من الآثار لشخص من الأشخاص ، مهما ارتفعت منزلته وعلت مكانته ومهما عظم أثره وجل خطره . وإنما كل أثر مادي أو معنوي ظاهرة اجتماعية وكونية ، ينبغي أن ترد إلى أصولها وتعاد إلى مصادرها وأن تستقى من ينابيعها وتستخرج من مناجمها " . ويقول : " إنما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة يجودها الخطيب والرسالة ينمقها الكاتب الأديب ، كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية تخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعلل الكيمياء " (٢) .

ومن هنا لم يكن من أحكام العقل أصدق من القضية القائلة " بأن المصادفة محال ، وإنه ليس في هذا العالم شيء إلا وهو نتيجة من جهة وعلّة من جهة أخرى ، نتيجة لعلّة سببته ومقدمة لأثر يتلوّه . ولولا ذلك لما اتصلت أفراد العالم ، ولما كان بين قديميها وحديثيها سبب ولما شملت أحوالها عامة " (٣) .

وخلاصة هذا ، أن طه حسين يرى الجبر في التاريخ أو الحتمية التاريخية كما نقول اليوم . أي ، على حد تعبيره " إن الحياة الاجتماعية إنما تأخذ أشكالها المختلفة ، وتنزل منازلها المتباينة ، بتأثير العلل والأسباب التي لا يملكها الإنسان ولا يستطيع لها دفعا ولا اكتسابها " (٤) . وفي ضوء هذا يؤكد طه حسين أن أبا العلاء هو " ثمرة من ثمرات عصره ، قد عمل في إنضاجها الزمان والمكان والحالة السياسية والاجتماعية بل والحالة الاقتصادية . ولسنا في حاجة إلى أن نذكر الدين " (٥) .

ولهذا تنقسم رسالته عن أبي العلاء إلى فصول حول زمان أبي العلاء ومكانه وجنسه وعصره وما يحيط به من حياة سياسية واقتصادية ودينية واجتماعية وعقلية وأدبية . ثم يخصص في النهاية بعض فصول لحياة أبي العلاء وبيئته الخاصة .

وهكذا نلاحظ في هذه الدراسة الأولى عن أبي العلاء ، تغليبها للعام على الخاص ، والموضوعي على الذاتي ، والمادي على المعنوي القيمي . بل يكاد يلفى الخاص والذاتي والمعنوي لحساب العام والموضوعي والمادي . ولا يكاد الخاص والذاتي والقيمي عنده أن يكون شيئا متميزا مستقلا ، بل هو مجرد تخصيص للعام وتشخيص للموضوعي ، لا أكثر . فبين الأحداث والناس والأشياء جميعا علاقات سببية طاغية تشملها أحكام عامة ، أي تتحرك وفق قانون عام . وهي علاقات جبرية ، وحركة جبرية " ليس للاختيار فيها مجال " (٦) .

ونكاد ننبين في هذه الرؤية المعرفية للعالم آثار الدراسة المادية الميكانيكية في القرن الثامن عشر ، مناهج سانت بيف وتين وروتير في مجال الأدب في القرن التاسع عشر ، فضلا عن بعض ظلال من ابن خلدون في مجال الحركة التاريخية ، رغم تقده لابن خلدون في رسالته الجامعية الثانية التي حصل عليها من جامعة السوربون بعد ذلك .

ولاشك أن هذه الرؤية فى رسالته الأولى عن أبى العلا ، تبلغ مبلغا من الصرامة وأحادية الاتجاه إلى حد الميكانيكية ، بسبب تهرينها من شأن الفرد وإلغاء حريته فى الاختيار . وتكاد فى تقديري أن تكون مظهرا علميا عقلانيا معكوسا للقدرية الدينية ، فهى قدرة كامنة محايدة أحادية الاتجاه بدلا من القدرة المارقة الخارجية ، فالسيطرة الإلهية لم تعد سيطرة من خارج أشياء العالم ، بل أصبحت سيطرة من داخلها . أصبح القدر الإلهى الخارجى الصارم قانونا موضوعيا داخليا صارما . ولعل هذه الرؤية الأولى للعقلانية عند طه حسين ، كانت رد فعل حادا لسيادة الرؤية السلفية الجامدة المتزمتة فى الدراسات الأزهرية آنذاك . على أننا فى الحقيقة لو انتقلنا من هذه الأحكام العامة فى هذه الرسالة المبكرة إلى التحليلات التفصيلية داخل فصول الرسالة نفسها ، لوجدنا بعض التحرر من هذه التعمية الآلية ، ولتبينا بعض الجوانب والعوامل والإرادات الشخصية التى تقوم بدور فعال فى تحديد معالم الظواهر الأدبية والاجتماعية المدروسة ، ولتبينا أن الحياة الإنسانية ليست مجرد تفاعلات كيميائية أو قوانين ميكانيكية أحادية الاتجاه والتأثير ، بل هى فعل وتفاعل متعدد العوامل والاتجاهات .

ولقد انعكس الموقف الصارم بعد ذلك فى رسالته الجامعية الثانية عن ابن خلدون التى حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون . وإذا صرفنا النظر عما وجهه فى هذه الرسالة من انتقادات عديدة إلى ابن خلدون يغلب على الكثير منها جانب التعسف ، وإذا وجدنا أنه كان من المنطوق بحسب رؤيته المنهجية الموضوعية أن يأخذ على ابن خلدون إيمانه بالتأثير المارق للعادة أى بالمعجزات ، فإننا نراه يأخذ على ابن خلدون أنه لم يكن يرى اختلافا بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الفردية ، وإنه فى دراسته للمجتمع كان يعتمد على دراسته للفرد ، وأنه كان يستند إلى التاريخ فى دراسته للمجتمع ، على حين أن دراسة المجتمع ينبغي أن تكون دراسة للمجتمع فى ذاته خارج حركة الزمن والتاريخ . وفى هذه المأخذ نتبين تطبيقه لرؤيته المنهجية الصارمة على ابن خلدون ، وهى رؤية كانت متأثرة كذلك بغير شك بالمدرسة الفرنسية الوضعية لعلم الاجتماع والانتروبولوجيا التى كانت سائدة فى فرنسا آنذاك ، وكان يمثلها دور كايم وليفى برول أساسا .

إلا أن طه حسين سرعان ما خرج بشكل أوضح من هذه المنهجية الميكانيكية الصارمة وأخذت تبرز فى كتاباته العلاقة الحية المتفاعلة بين الخاص والعام وبين الفرد والمجتمع . فنراه يقول فى مدخل كتابه " قادة الفكر " الصادر عام ١٩٢٥ " ... الفرد إذن ظاهرة اجتماعية . وإذن فليس من البحث القيم العلمى فى شئ أن تجعل الفرد كل شئ وتحو الجماعة التى أنشأته وكونته محوا ، إنما السبيل أن تقدر الجماعة وأن تقدر الفرد وأن تتجهد ما استطعت فى تحديد الصلة بينهما " .

ونراه فى مقالات هذا الكتاب مراعىا لهذا التفاعل بين الذاتى والموضوعى إلى حد كبير . على أن خروجه هذا لم يكن خروجا على مبدأ الجبرية التاريخية وإنما هو خروج فحسب على التطبيق الآلى لها .

والحق أن منهج طه حسين الفكرى منذ البداية ، حتى فى صورته الصارمة الميكانيكية

الأولى ، كان في جوهره محاولة للتصدي لمناهج البحث الأدبي والتاريخي والاجتماعي المفرقة في أحكامها الذاتية والانطباعية والعاطفية والمثالية والوصفية السطحية والسلفية عامة ، سعيًا إلى القطيعة الإبهستمولوجية والمنهجية معها وإرساء مناهج للبحث على قاعدة موضوعية علمية راسخة ، لا تتحرر بها الدراسات الأدبية والتاريخية والاجتماعية من هذه الاحكام فحسب بل يتحرر بها الفكر العربي والإنسان العربي كذلك .

وفي كتيبه التفجيري الشجاع " في الشعر الجاهلي " الذي أصدره عام ١٩٢٦ والذي أثار ضده عاصفة اجتماعية وفكرية نقضية ولا أقول نقدية ، في هذا الكتيب نتبين هذه الرؤية التحريرية الشاملة لمنهجه العقلاني . يقول طه حسين في مدخل هذا الكتيب " لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الفرض منهم ، ولا مكترئين بنصر الإسلام أو النعم عليه ، ولا معنيين باللامعة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي ، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد ، فليس من شك في أننا متصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء .. سواء اتفقتنا في الرأي أو اختلفنا فيه . فما كان اختلاف الرأي في العلم سببا من أسباب البغض . إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء " (٧) .

ولهذا يدعو طه حسين إلى أن نستقبل الأدب الجاهلي وتاريخه " وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ووزوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة كذلك " (٨) . المسألة إذن أكبر من دراسة للشعر الجاهلي وتاريخه ، أكبر من التهوين أو التهويل في شأن انتحال الشعر الجاهلي . إنها في الجوهر ، الفرز العقلي ، والامتحان العقلي من صحة الوقائع الأدبية في ضوء المنطق وحقائق الواقع . بل هي تحرير للإنسان نفسه وامتلاك الحرية حركته الفكرية والسلوكية عامة . إن العلم الموضوعي ، والإدراك الموضوعي للحقائق قوة معرفة للإنسان على مختلف المستويات . العلم الصحيح هو طريق الحرية . وطه حسين يصرح بتحقيقا لهذا الهدف التحريري يبتنيه المنهج الديكارتي كما سبق أن أشرنا ويقول في كتيبه الصغير هذا " أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث . والناس جميعا يعرفون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما ، والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا . وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنهم وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث " (٩) .

والحق أن طه حسين قد ظلم نفسه ، كما ظلمه من تابعه من الكتاب والدارسين عندما حد

وحدد منهجه فى البحث بالمنهج الديكارتى . فطه حسين فى تقديرى قد أخذ من النهج الديكارتى نقطة البداية الشككية فحسب . والمنهج الديكارتى يمتد بعد ذلك إلى عناصر ومستويات أخرى يغلب عليها طابع الحدس العقلى والاستدلال الذهنى التجريدى ، على حين أن منهج طه حسين - كما أشرنا من قبل بشكل سريع - يقوم على محاولة تحديد العلاقة السببية الموضوعية بين ظواهر الفكر والإبداع والسلوك وظواهر الواقع الاجتماعى الموضوعى ، جامعاً من ظواهر الواقع الموضوعى وحقائقه مرتكزاً ومنطلقاً لتفهم وتفسير وقائع الفكر والإبداع والسلوك . وعلى هذا فما أدخله طه حسين من ديكارت هو نقطة البداية الإجرائية فحسب - كما سبق أن ذكرنا - أى الشك المنهجي فيما تلقفناه من معارف ، ومناهج سابقة . ولم يكن طه حسين يقصد بتبنيه للشك المنهجي الديكارتى تجاهل تراثنا الأدبى والفكرى والتاريخى عامة ، وإنما كان يقصد إعادة النظر فى هذا الموروث التراثى نفسه فى ضوء قوانين العقل وحقائق الواقع الموضوعى الاجتماعى .

إن طه حسين على حد تعبير المفكر والمناضل الشهيد حسين مرة " بعيد جداً عن فكرة إلغاء ما حفظه وعيننا من الأدب العربى وتاريخه ، أى إلغاء الأصول المكونة لواقع هذا التراث ، أى " تنظيم " وعينا من هذه الأصول المكتملة فيه تاريخياً ، أو حذف هذا الواقع التاريخى الموضوعى حذفاً كاملاً من العالم العربى . (كما كانت البداية المنهجية للمذهب الديكارتى) { إضافة من جانبنا } وإنما الذى يريده ينحصر فى إنتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخى الموضوعى متحررة من المعرفة السلفية له ، خاضعة لـ " مناهج البحث العلمى فقط " (١٠) . والحقيقة أن إنتاج معرفة علمية جديدة بالتراث القديم ، أو التهورين من شأنه أو ابتداء رؤية استدلالية فلسفية متعالية عليه منبهة عن حقائق الواقع الاجتماعى التاريخى .

وبعض الذين اختلفوا ويختلفون مع طه حسين ، لم يفقهوا حدود شك المنهجى الإجرائى ، ولم يمتحنوا ما استهدفه منهجياً وعلمياً من تطوير وتعميق وتجديد لمعارفنا الأدبية والفكرية والتاريخية والاجتماعية عامة ، بل وقفوا عند حدود بعض النتائج الجزئية ليصبوا عليها جام انفعالاً لهم القومية المتزمتة ، أو لعنائهم الدينية المتعصبة .

ولعل دراسة طه حسين للفتنة الكبرى فى كتابيه " عثمان " و " على وبنو " أن تكون القصة التى بلغها منهجه عمقا وخصوصية . وطوال قراءتنا لهذين الكتابين تصادفنا بعض المفردات والتعابير التى تكاد أن تكون مفاتيح لأسرار منهجه . ومن أبرزها المفردات التالية : " طبيعة الأشياء ، طبيعة الحياة ، الأسباب والعلل ، النتائج ، الوقت ، طبائع الأمم ، العقل ، حكم الظروف ، نظام الطبقات ، المجتمع ، الاقتصاد ، النظام الاجتماعى والاقتصادى ، الفئات الاجتماعية ، تلازم الظروف ، وكان لابد مما لم يكن له بد ، الأمر الذى لا شك فيه ، المصلحة ، ظاهرة طبيعية محتومة ، سلطان المال ، سلطان الدين " إلى غير ذلك .

وتكاد هذه المفردات والعبارات أن تشكل بالفعل النسيج المنطقى لمخطابه التاريخى - الاجتماعى فى هذين الكتابين . فلنستأنق فى الكتابين سرداً تاريخياً لأحداث متعالية فى الزمان ، وإنما نقرأ علاقات محتومة متصارعة متفاعلة على المستوى الاجتماعى والاقتصادى

والنفسى ، الموضوعى والذاتى ، تتحول فيها الممكنات الواقعية إلى ضرورات تاريخية معبرة أو مجسدة لما يشبه القانون العام . لانتقرأ تسلسلا تاريخيا لأحداث ، وإنما نقرأ أحداثا متشابهة متحركة فى اتجاهات شتى ، ونتبين فى تشابكها وتحركها العوامل والعمليات والديناميات والقوى المختلفة التى تسهم فى تشكيل الظاهرة التاريخية المركبة . لانتبصر عاملا واحدا سواء كان موضوعيا ماديا ، أو ذاتيا نفسيا ، وإنما نستبصر بالعديد من العوامل المتفاعلة الموضوعية والذاتية ، المادية والمعنوية ، الواقعية والقيمية ، التى تسهم فى تشكيل الظاهرة التاريخية . لا تقف عند لحظة ، عند موضع ، عند قيمة ، بل تتحرك دائما فى مسافة مكانية متعددة الأنحاء ، وفى مسافة زمنية متعددة الاتجاهات ، وفى مسافات اجتماعية متصارعة الأسباب والمصالح ، وفى مسافات نفسية متعارضة الأهواء والمشاعر . ومن كل هذه المسافات المتشابهة المتصارعة المتفاعلة الممتدة يتشكل بنا تاريخى حى ينهض بالإمكان والضرورة معا . حقا ، إن الدين يلون الصراعات المحتدمة ويعسكرها إلى معسكرين . على أن كلا المعسكرين يتهم المعسكر الآخر بالكفر ، وكلاهما يحتكر لنفسه الإيمان الصحيح . ولهذا فإن جوهر الصراع ليس بين معسكر للمؤمنين وآخر للكفار ، وإنما بين مؤمنين ومؤمنين أى أنه صراع مصالح وسلطة وليس صراع عقائد ، وإن اتخذ مظهرًا عقائديا .

فى مواجهة هذا كله ، نقرأ صاحب هذه القراءة التاريخية ، نقرأ قراءة طه حسين للتاريخ . فنلقاه دائما على رأس صفحات التاريخ وأحداثه ، يحلل ويعلل ، يبك ويبرط ، يصور ويفسر ، ثم يتدخل كذلك ليحكم ويقصل ويقيم ونستمع إليه وهو يقول ، وأكاد أقطع ، وأقطع ، وأجزم ، واعتقد أنا ، وأكبر الظن ، وأظن ، والشئ الذى ليس فيه شك ، ولو قد ، ولو أن ، وكان من الممكن أن ، ولكن ظروف الحياة كانت أقوى ، إلى غير ذلك .

يستهل طه حسين الجزء الأول من الفتنة الكبرى حول " عثمان متصديا للمؤرخين القدامى قائلا : " إن كل هؤلاء .. يفكرون فى هذه القضية (يقصد الفتنة الناجمة عن مقتل عثمان) تفكيراً دينياً ، يصدرن فيه عن الإيمان ويتغنون به ما يبتغى المؤمن المحافظة على دينه ... وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية ، نظرة خالصة مجردة لاتصدر عن عاطفة ولاهوى ، ولاتتأثر بإيمان أو دين (١١) ، وإنما نظرة المؤرخ الذى يجرده نفسه تَجْرِيداً كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها " ويقول " وأنا أحاول أن أثبت لنفسى وأبين للناس الظروف التى دفعت أولئك وهؤلاء إلى الفتنة " والأمر كما يروى كان " أجل من عثمان وعلى " . و " أن غير عثمان لو ولى خلافة المسلمين فى تلك الظروف التى ولها فيها عثمان لتعرض لمثل ما تعرض له من ضروب المحن والفتن " . ولقد أثبتت هذه الفتنة لا لأن عثمان كان الخليفة ، بل " لأن الوقت كان قد آن لتثور بعض هذه المشكلات من تلقاء نفسها ، وليثير الناس بعضها الآخر " (ص ٩) . ولكن ماذا كانت طبيعة هذه الظروف أو هذا الوقت ؟ هل الخلاف كان حول الدين والعقيدة . ويؤكد طه حسين : لا .. بل هى القضية الاجتماعية الاقتصادية . بل يزيد الأمر تأكيداً بتساؤله / لقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبى ، لماذا ؟

ويجب : " لا أكاد أعتقد أنه لو دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعي الاقتصادي ، ودون أن يسوى بين الحر والعبد ، بين الغنى والفقير ، بين القوى والضعيف ، دون أن يلغى ما ألفى من الربا ، دون أن يأخذ من الأغنياء ليرد على الفقراء ، أقول لو دعاهم النبي إلى التوحيد وحده ، ودون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لأجابته كثير منهم في غير مشقة ولا جهد " (ص ١١) .

ثم يأخذ طه حسين بعد ذلك في إبراز العوامل الاجتماعية والاقتصادية للفتنة . ولكن لعل أبرزها هذا الاقتراح الخطير الذي اقترحه عثمان وهو أن ينتقل إلى الناس فيؤمنهم حيث أقاموا من بلاد العرب . فلقد أدى هذا إلى كثرة النشاط المالي من بيع وشراء واقتراض . ولم يقتصر ذلك على الحجاز والعراق وإنما شمل البلاد العربية كلها من جهة والأقاليم المفتوحة من جهة أخرى . وهكذا قامت في الإسلام القطاعات الكبيرة الضخمة والصناعات الواسعة العريضة وقام فيها العاملون من الرقيق والموالي والأحرار ، ونشأت من هذه الاسترقاقية الفارغة التي لاتعمل شيئا (ص ١٠٥) وبلغ نظام الطبقات غايته بحكم هذا الانقلاب ، فوجدت الاسترقاقية العليا ذات المولد والثراء الضخم والسلطان الواسع ، ووجدت طبقة البائسين الذين يعملون في الأرض ويقومون على مرافق هؤلاء السادة ووجدت بين هاتين الطبقتين المتباعتين طبقة متوسطة هي طبقة العامة من العرب ... وهذه الطبقة المتوسطة هي التي تنازعها الأغنياء ففروها شيئا وأحزابا (ص ١٠٩) وفضلا عن هذا " كان عثمان يقطع القطن الكثيرة في الأمصار لبنى أمة . وقد دافع أهل السنة والمعتزلة - كما يقول طه حسين - عن هذا بأن عثمان إنما أقدم عليه استصلاحا لهذه الأرض . ورد الشيعة عليهم بأن عثمان نفسه لم يدافع عن نفسه هذا الدفاع " . ويعقب طه حسين على ذلك ساخرا " كان من الممكن أن يرد الشيعة أيضا بأن بنى أمة لم يكونوا أخصائيين من دون قريش في استصلاح الأراضي ، وبأن قريش لم تكن أخصائية من دون العرب في استثمار الضياع ، وأن العرب لم يكونوا أخصائيين من دون سائر المسلمين في إحياء الأرض بعد موتها " (ص ١٩٥) .

المهم أنه هكذا نشأت بسبب سياسة عثمان الملكية العقارية الضخمة في الإسلام التي تستجيب على حد تعبير طه حسين لطمع لا حد له ، فتتوسع في ملك الأرض واستغلال الطبقة العاملة ثم ترى لنفسها من الامتياز ما ليس لها (ص ١٩٥) .

وكان هذا هو التعامل الحاسم في انفجار الثورة على عثمان . ولكن إلى أي مدى كانت تريد أن تذهب الثورة ؟

يقول طه حسين : " مادام عثمان قد ذهب إلى سياسة تنحرف عن سياسة عمر ... وأنشأ طبقة " الرأسماليين " فليس ما يمنع الثائرين من أن يكفوا عثمان وعاله عن هذه السياسة ، وإن اقتضى ذلك الانحراف عن سيرة عمر . وإذا لم يكن بد من السياسة التي تقوم على الأثرة لا الإيثار ، وتنحرف عن هذه الاشتراكية المعتدلة التي مضت عليها أمور المسلمين ، فلا أقل من أن يتحقق شيء من العدل في هذه الأثرة ، ومن أن يكون رأس المال حقيقيا على الذين اكتسبوه

بأيديهم وبذلوا في سبيله جهودهم ودمائهم . والمهم أن الثائرين أرادوا أن تكون " الرأسمالية " التي أحدثتها سياسة عثمان شاملة عادلة بمقدار ما يمكن أن تبلغ من الشمول والعدل (ص ١٩٦ - ١٩٧) .

ولكن شيئا من هذا لم يحدث ، وبلغ الخصاص غايته . وقتل عثمان رسالت دماء وأبيحت نفوس وأموال ، ذلك " أن ظروف الحياة - كما يقول طه حسين مقسرا - كانت أقوى منهم جميعا " (ص ٢٢٢) .

في هذه الصورة التي يعرضها لنا طه حسين لتلك المرحلة الأولى من الفتنة الكبرى نتبين حرصه على تتبع الأسباب والعلل في جذورها الاجتماعية والاقتصادية ، والمصلحية دون أن يغفل العوامل الذاتية والنفسية والقبلية ، وإن بدت الفاعلية الحاسمة في النهاية للأسباب الاجتماعية والاقتصادية . لم يخرج إذن عن السببية الاجتماعية التاريخية ، وإنما لم يقف فيها عند التفسير الميكانيكي .

على أننا نلاحظ كذلك أن هذا الجزء الأول من الفتنة الكبرى قد كتب بين يوليو وأغسطس عام ١٩٤٧ ، في مرحلة الانتفاضات الشعبية العديدة التي تفجرت آنذاك في مصر ضد حكومات الأقلية ، وضد الاحتلال البريطاني وهذا التعسف والاستبداد والفساد الملكي وضد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية المتردية ، وكانت كتابة طه حسين لهذا الجزء الأول امتدادا على نحو مختلف لكتابات أخرى له في تلك المرحلة كانت القضايا الاجتماعية وخاصة قصايا الفقر والظلم محورا لها ، ومن أبرز هذه الكتابات كتاب " الملعونين في الأرض " والوعد الحق .

ولهذا نستطيع القول بأن هذه المعالجة الاجتماعية الاقتصادية التي عالج بها طه حسين الفتنة الكبرى أيام عثمان لم تكن مجرد تحليل وتفسير وتقييم لماضي تاريخي بقدر ما كانت كذلك تحليلا وتفسيرا وتقييما لحاضر حي كان يعايشه .

وكذلك كان - في تقديري - شأن الجزء الثاني من الفتنة الكبرى الذي تعرض فيه طه حسين لمحنة " على وينيه " . فلقد كتبه طه حسين في ظل معاشته لمحنة أخرى ، كتبه بين أغسطس عام ١٩٥٢ ومايو ١٩٥٣ ، أي بدأ كتابته بعد شهر واحد من قيام ثورة ٢٣ يوليو وأنه خلال فترة الصراع الذي احتدم آنذاك تثبيتا للسلطة الجديدة .

ولم يكن منهجه في تحليل محنة " على وينيه " يختلف في الجوهر عن تحليله لأسباب محنة " عثمان " برغم اختلاف العناصر والعوامل والملايسات .

لقد أخفق على في بسط خلافته على الأرض الإسلامية ، لم يخفق وحده ، وإنما أخفق معه نظام الخلافة كله . وظهر - كما يقول طه حسين - أن هذه الدولة الجديدة التي كان يرجى أن تكون نموذجا للون جديد من ألوان الحكم والسياسة والنظام لم تستطع إلا أن تسلك مسلك نظام الدولة من قبلها . فيقوم الحكم فيها على مثل ما كان يقوم عليه من قبل الأثرة والاستعلاء ونظام الطبقات ... بل لم يخفق على ونظام الخلافة وحدهما ، وإنما أخفقت معها الثورة التي قامت أيام

عثمان " (١٢) كانت الظروف التي أرادوا أن يقاوموها بشورتهم أقوى من أن تقاوم ... ويستطرد طه حسين قائلا " ولكن كلمة الظروف هذه غامضة تحتاج إلى شيء من الوضوح . وأول هذه الظروف وأجلها بالعناية والتفكير : الاقتصاد " . (ص ١٥٦) . كان كل شيء كما يقول طه حسين " يدل على أن سلطان الدين على النفوس لم يكن من القوة في المنزل التي كان فيها أيام عمر ، وعلى أن سلطان المال والصف كان قد استأثر بالقلوب والنفوس " (ص ١٦١) . كان على يزيد خلافة ، وكان معاوية يريد ملكا . وكان عصر الخلافة قد انقضى وكان عصر الملك قد أطل (ص ١٦٥) وهكذا أصبح " على " غريبا في العصر الذي يعيش فيه .

وبرغم وحدة المنهج العقلاني الموضوعي القائم على تدارس العوامل الاجتماعية والاقتصادية في هذا الكتاب عن على وبنيه وفي الكتاب السابق عن عثمان ، فاننا نلاحظ في هذا الكتاب عن على وبنيه بروزا أكثر للعوامل غير الاقتصادية ، مثل العوامل النفسية والقيمية والمعنوية عامة . فطه حسين يفسر مثلا غلظة زياد ويشاعة معاملته لأهل العراق وخاصة بعد استلحاقه بمعاوية بقوله " وليس من شك أن يرجع ذلك ليس إلى حاجته وحاجة معاوية إلى ضبط العراق وحمل أهله على الطاعة فحسب ولكن إلى عقدة نفسية أدركته وأفسدت عليه أمره بعد الاستلحاق . فهو كان يعرف رأى المسلمين في نسبه الجديد ، وكان يعرف إنكارهم له واستهزاؤهم به " (ص ٢١٢) .

وطه حسين يفسر حب الناس وتقديرهم لعلى بعد مقتله تفسيراً يخلب عليه كذلك الطابع النفسي . " فلقد ساءهم ولأه الأُمويين الخسف فذكروا أيام على وندموا على ما فرطوا في جنبه وما قصروا في ذاته ، فدفعوا إلى ما دفعوا إليه من القلوب في حب على والإسراف في الهيام به والافتتان في تكبيره وتعظيمه . يرون في ذلك كله عزا . لما قدموا إليه من الإساءة إليه أثناء حياته " (ص ١٧٢) .

ونفضلا عن هذا كله نرى طه حسين في كتابه هذا يفسر بعض الظواهر بالنعرة القومية أو الشعورية ، بل يهكأ أحيانا أن يعممها تفسيراً للفتنة كلها فيقول " فلم تكن الفتنة التي عرضنا لها في هذا الجزء وفي الجزء الذي سبقه من هذا الكتاب ، إلا صراعا بين الطبيعة الإسلامية العربية ، وطوائع الأمم المغلوية التي ظهر عليها الإسلام " (ص ٢٣٣) ولكنه لا يفصل في تحليل هذا النوع من الصراع ، مكتفيا بهذه الإشارة العامة .

وكان في معالجته لبعض الظواهر يخرج عن أحادية الاتجاه في التفسير السببي أو العلي ، مبينا كيف أن عاملا واحدا من العوامل قد يؤدي إلى نتيجتين متعارضتين : فالفتح - كما يقول - كان مصدر قوة ومصدر ضعف للدولة الجديدة في وقت واحد ... مصدر قوة لأنه جنى لها الكثير من المال ... وكان مصدر ضعف لأن المال أيقظ منافع كانت نائمة وبنه مأرب كانت غافلة " (ص ١٥٧) ويقول كذلك في موضع آخر : " كانت سياسة الحسين مقوية للشيعية ومضعفة لها في وقت واحد . كانت مضعفة لها لأنها جرت على كثرة من أنصار البيت محنا قاسية ، وكانت مقوية لها لأنها جعلت الشيعة مضطهدين أشد الأضطهاد وأقساء ، وليس شيء من سياسة الناس

يروج للآراء . ويغري الناس باتباعها كالاضطهاد " (ص ١٩٦ - ١٩٧) .

خلاصة الأمر ، أن منهج طه حسين ، فى حدود ما عرضنا له من إنتاج - على الأقل - هو منهج عقلانى لا بالمعنى الديكارتى التاملى الخالص ، وإنما بمعنى يتجاوز هذا إلى تحديد علاقة الضرورة بين الظواهر الفكرية والإبداعية والسياسية ومركزاتها الاجتماعية والاقتصادية والموضوعية .

وقد بدأ هذا المنهج وقد تغلبت عليه الصرامة الآلية التى تفسر الظواهر الإنسانية المختلفة بالعوامل والأسباب الموضوعية أحادية الاتجاه ، مغفلاً إلى حد كبير العوامل الذاتية والمعنوية . ثم سرعان ما أخذ يتخفف من هذه الصرامة الآلية دون أن يتخلى عن جوهر رؤيته العلية الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية تفسيراً لمختلف هذه الظواهر . وأخذ يبرز دور العوامل والأسباب المختلفة ، الموضوعية والذاتية ، الاجتماعية والنفسية ، المادية والمعنوية ، وإن ظلت العوامل والأسباب الموضوعية - فى أغلب الأحيان - ذات الأثر الحاسم فى تفسير هذه الظواهر فى النهاية - وإن كنا نراه أحياناً يقف موقفاً أقرب إلى التسوية بين العوامل والأمياب المختلفة مما يفضى به إلى رؤية توفيقية أو انتقائية : كما نراه أحياناً أخرى يغلب التفسير النفسى الذاتى ، وخاصة فى بعض تطبيقاته الأدبية التى لم تعرض لها فى هذه الدراسة وإن كنا قد خصصنا لها فقرة فى دراسة سابقة (١٣) .

على أننا نتبين كذلك أن منهج دراسة طه حسين للتراث وللماضى التاريخى عامة ، لم يكن لتقصده منها مجرد دراسة لماض سلف ، بقدر ما كان يوظف أساساً توظيفاً مباشراً أو غير مباشر لتغذية قضايا الحاضر ، وتنمية روح العقلانية والموضوعية والنقد ، دفاعاً عن الحرية والعدل والخير والتقدم .

ولهذا ، كما سبق أن أشرنا فى دراسة سابقة كذلك (١٤) فإن منهج طه حسين العقلانى يتسم عامة بالطابع العلمى ، الذى لا يقف عند حدود التأمل التجريدى . وإنما هى عقلانية فاعلة ، تطل دائماً على الواقع ، بمحاولة الوعى الموضوعى وإرادة التغيير والتجديد .

ولعل كتابه العظيم " مستقبل الثقافة فى مصر " أن يجسد - بامتياز - هذا الامتزاج والتوحد بين فكره النظرى التجريدى وإرادة التغيير العلمى الاجتماعى .

إن طه حسين - فى النهاية - هو ابن من أبرز أبناء التيار النهضوى العقلانى الليبرالى المستنير الذى سبق أن أشرت فى البداية إلى بعض اسمائه . ولعل طه حسين - فى غير مقالة - قد جاوزهم جميعاً بفصل عقله الفعّال ، ومشاركته الإيجابية فى قضايا أمته ، بالفكر والعمل ، كاتباً مفكراً ، وأستاذاً جامعياً ، وروائياً محرضاً ، وعميداً متحوراً ، ومستشاراً ثم وزيراً لوزارة المعارف (التعليم حالياً) يسعى من خلال منصبه إلى دعم استقلالنا السياسى والاقتصادى بالاستنارة التعليمية والثقافية ، وإشاعة العقلانية ومحبة العدل والحرية والتقدم ، وجعل التعليم والثقافة حقاً مشاعاً للناس كافة .

وما أحوجتنا دائماً أن نمجد معرفتنا بهذا الصوت العقلاني الفعال الجسور صوت طه حسين ، وخاصة في هذه الأيام التي تتعرض فيها ثقافتنا لمحاولات ظلامية تسعى لإطفاء نور العقل ، وإزهاق روح العلم والموضوعية ، وتغييب قدراتنا على إدراك حقائق واقعنا القومي وتراثنا وحقائق عصرنا إلى التغيير والتجديد والتطلع .

إن المنهج العقلاني الذي خلفه لنا طه حسين ليس نهاية المطاف ، ليس الكلمة الأخيرة ، ولكنه شعلة ضوء تحتاج منا دائماً إلى المزيد من التغذية والتنمية والتجاوز والتطوير بروح الجسارة ، والنقد والكشف والإبداع ، والعمل المثمر ، كي نزداد وضوحاً واستنارة ووعياً بطريق المعرفة والحق ، والعدل والحرية والتقدم .

* * *

هوامش

- (١) حديث الأربعة ، جزء ١ . الطبعة ١٢ - المعارف ١٩٧٦ صفحة ١٤ - ١٥ .
- (٢) تمجيد ذكرى أبي العلاء : طه حسين .. الطبعة الثالثة ، ١٩٣٧ . دار المعارف صفحة ٢٠ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ١٦ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٩ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ١٧ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .
- (٧) طه حسين : في الشعر الجاهلي - مكتبة دار الكتب المصرية ، عام ١٩٢٦ ص ١٤ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ١٢ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ١٢ .
- (١٠) حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الطبعة الأولى - الجزء الأول ، دار الفارابي ١٩٧٨ ص ٢٧١ - ٢٧٢ .
- (١١) طه حسين : الفتنة الكبرى : عثمان : الطبعة العاشرة دار المعارف ، ١٩٨٤ صفحة ٤ .
- (١٢) طه حسين : الفتنة الكبرى ، على ويتر : دار المعارف . الطبعة الحادية عشرة . صفحة ١٥٦ .
- (١٣) محمود أمين العالم : الجذور الفلسفية والإبستمولوجية للنقد الأدبي المعاصر (بحث قدم إلى المؤتمر الثاني للفلسفة العربية - عمان - الأردن .
- (١٤) طه حسين مفكراً .. طه حسين كما يعرفه كتاب عصره . دار الهلال - بدون تاريخ .

طاسة حسين

الحلم والواقع والمستقبل

١) كل حاضر هو امتداد لماضٍ وهو إرهابٌ بمستقبل. فالحاضر هو جسر الاتصال والانفصال معا، وأرض الصراع بين ثوابت ومتغيرات. على أنه قد يرين الماضى على الحاضر حتى يكاد يخطئه، وقد يلح المستقبل على «الماضى - الحاضر» فيملؤه بالتوتر والتأزم والصراع مفعرا ومبشرا «بحاضر - مستقبل» جديد.

وفى حاضرننا الإنسانى الراهن، نكاد نعيش مرحلة من أخطر المراحل الفارقة فى تاريخنا الإنسانى كله. فمعاول المستقبل تضرب بعنف فى أرض هذا الحاضر، مباشرة بغرس إنسانى جديد. فريد. إلا أن الماضى ما يزال يتشبث بقلاعة المفاهيمية والقيمية والمصلحية الجامدة، يقاوم بها كل محاولة للتجديد والتحديث والتقدم.

ولا تشذ بلادنا عن هذا الذى يحدث فى الحاضر الإنسانى الراهن. فلقد أصبحت بلاد العالم جميعا تعيش واقعا حضاريا مشتركا، تتشابه وتتداخل همومه ومشكلاته ومنجزاته وأحلامه، رغم تعدد قومياته، وتنوع خبراته الاجتماعية والثقافية.

وفى بلادنا يحتدم هذا الصراع بين دعاة التجديد والتحديث والتقدم، ودعاة الجمود والتشبث بالثوابت والمسلّمات والمطلقات، وإن اتخذ هذا الصراع أشكالا وأقنعة مختلفة.

على أن هذا الصراع يرجع - فى الحقيقة إلى أواخر القرن الثامن عشر، أى منذ بداية ما نطلق عليه اسم عصر النهضة. إلا أنه يزداد هذه الأيام حدة وشدة وضراوة، وذلك بسبب ما تعانيه بلادنا من تفاقم أزماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى وقت أخذت تزدهر فى حضارة العصر، ظواهر وخبرات جديدة باهرة فى مجالات التنمية والعلم والتكنولوجيا ومناهج التواصل والتقدم الإنسانى عامة.

ولهذا، فإننا لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن أسئلة عصر النهضة ما تزال فى بلادنا تنتظر إجاباتها العملية رغم تغير الأوضاع والملاشات. لقد كان السؤال الرئيسى لعصر النهضة هو لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب، وما السبيل كى تصبح لنا مكانتنا المستقلة والمتقدمة والفاعلة فى حضارة العصر ؟ ومنذ ذلك الحين، ورغم ما حققته مصر من تحديث وتقدم فى بنيتها الاجتماعية بشكل عام، فإن الفجوة ما تزال باقية، بل تزداد اتساعا بين واقع حضارة العصر وواقع بلادنا ،

« قدم هذا البحث إلى الندوة الدولية التى نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة بمناسبة العيد المئوى لمعيد الأدب العربى د.

طه حسين فى المدة من ١١ إلى ١٤ نوفمبر ١٩٨٩ .

بين احتياجاتنا التحديثية وممارساتنا السياسية والاجتماعية والثقافية المتخلفة عنها.

وفى عام ١٩٣٨ أى منذ أكثر من خمسين عاما، بادى طه حسين فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» بصياغة أسئلة عصر النهضة صياغة متمسقة وتحديد وتجديد إجابات عملية لها تتفق مع احتياجات بلادنا وملابسات العصر آنذاك. فالكتاب - فى الحقيقة - هو امتداد متطور لمشروع النهضة الذى أخذ يتكامل فى كتابات حسن العطار، ورفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسي، واستمرارا فى كتابات الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبي، وحسين المرصفى ولطفى السيد ومحمد عبده وسلامة موسى وشبلى شميل وفرج انطون والمنصورى وإسماعيل مظهر وعلى عبد الرازق وغيرهم. بل أكاد أقول إن هذا الكتاب هو امتداد متطور لأرقى ما وصلت إليه عقلانية الفكر العربى الإسلامى عند المتكلمين عامة، وعند ابن خلدون بوجه خاص، هذا المفكر العقلانى العظيم الذى يعود إلينا مع عصر النهضة ليدعم بفكره توجهاتها ومناهجها، فنجد الطهطاوى يقوم بطبع مقدمته، وتعين أثاره الفكرية فى «أقوم المسالك» لخير الدين التونسي، وفى كتابات الأفغانى وشبلى شميل، ونجد محمد عبده يقوم على تدريسه فى مواجهة الفكر السلفى المحافظ السائد، ويكون موضوع رسالة طه حسين للدكتوراه فى فرنسا، وما يزال حتى اليوم مصدرا من مصادر التنوير العقلانى فى الفكر العربى الحديث.

والحق، أن مشروع النهضة، لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالحضارة الأوروبية كما يقال - رغم الأهمية الكبرى لهذا الأثر - ولم يكن - كما يقول أحد المفكرين العرب المعاصرين - تعبيرا إيديولوجيا عن بنية اجتماعية غير البنية الاجتماعية العربية، هى البنية الغربية، بل إن هذا المشروع النهضوى تتعمق جذوره الموضوعية فى واقع مجتمعه المصرى العربى نفسه وتتجلى وتبرز معبرة عنه، بكل ما كان يحتدم فيه من مصالح وتوجهات وصراعات، كما تمتد جذوره النائية إلى استلهاهم غاذج إنسانية وعقلانية رفيعة من تراثنا العربى الإسلامى.

وكان طه حسين هو التعبير الإبداعى عن هذه الملازمة الخاصة بين الأثر الحضارى الغربى، والضرورات الموضوعية للواقع الوطنى والاجتماعى، والاستلهاهم العميق للتراث.

لقد كان كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» هو التعبير الثقافى عن مشروع النهضة كما كان بنك مصر لطمت حرب تعبيرا اقتصاديا مبكرا عن هذا المشروع كذلك.

ولكن ما كان للسلطة السياسية المهيمنة آنذاك أن تتيح لهذين التعبيرين الثقافى والاقتصادى أن يتحققا وأن يزدحرا. فلقد كانت هذه السلطة تمثل تحالفا بين الاحتلال البريطانى والسلطة الملكية وكبار ملاك الأراضى - ولهذا سرعان ما تعثر مشروع بنك مصر، وظل كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» - خلاصة مشروع النهضة - مشروعا معلقا، وإن استطاع أن يحقق تنويرا عقلانيا ليبراليا عاما فى مواجهة هذه السلطة.

إلا أن الأربعينات قد شهدت - على المستوى الشعبى - موجة عارمة من المعارضة والمقاومة السياسية والفكرية والثقافية لهذه السلطة السياسية المهيمنة، كانت فى الحقيقة ثمرة لهذا التنوير

العقلاني كما كانت الاختصار والتمهيد لما تحقق بعد ذلك من منجزات في ثورة يولية ١٩٥٢.

ونستطيع أن نقول - في غير مغالة - إن مشروع عصر النهضة بشكل عام، وفي تجليه بشكل خاص في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطله حسين قد كاد الجانب الأكبر منه أن يتحقق - كسياسة رسمية - بفضل هذه الثورة وخاصة في فترة الستينات، ولكن جاءت السبعينات بانتكاس شامل لهذا المشروع بل للمشروع القومي لهذه الثورة عامة في مختلف مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية - وهكذا نعود من جديد إلى ما يشبه نقطة البداية لمشروعنا النهضوي المجهض، دون أن ننكر ما تركه من آثار تنويرية عامة في الفكر والإبداع عامة.

(٢) في نهاية كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» يقول طه حسين «أرسل نفسي على سجيته في هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد في تعهد ثقافتها بالعناية الخاصة والرعاية الصادقة، وأرى مصر قد ظفرت بما وعدتها الظفر به، فالتجيب عنها الجهل وأظلم العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاً» (١).

وأتمسك بعد انتضاء أكثر من خمسين عاماً على هذا الحلم الرائع الجميل، هل ما يزال هذا الحلم هو حلمنا كذلك وهل ما يزال مستقبل الثقافة الذي حلم به طه حسين هو المستقبل الذي ما يزال نعلم به ؟

وقد يكون من الواجب أولاً أن نعود إلى هذا الحلم، لتعيين حقيقته، حتى نتمكن من الإجابة على هذا السؤال. لن نخوض في التفاصيل التربوية والعلمية لهذا الحلم الثقافي، وإنما سنكتفي بتجديد بعض مفاهيمه وأساسه المعرفية ومناهجه الأساسية. كما جاءت في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» بوجه خاص.

ونستطيع أن نحدد أبرز هذه المفاهيم والأسس والمناهج فيما يلي :

أولاً : اتخاذ العقلانية منهجاً للتحليل ورؤية شاملة للعالم. والعقلانية في الجوهر هي الاستناد إلى الترابط السببي في تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والفكرية والأدبية والفنية جميعاً. ولا تقف العقلانية السببية ضد طه حسين عند رؤية أحادية، بل تسعى إلى تحديد مختلف العوامل الفاعلة في تحديد الظواهر. فقد يغلب العامل الاقتصادي أو النفسي أو الأخلاقي أو الذوقي أو العرقي، وقد يتراوح تأثير العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية، وقد تتداخل وتتشابك جميعاً في تشكيل الظاهرة (٢)، ولكن لا تخلو ظاهرة من أسباب وعلل وعوامل فاعلة متداخلة أو متوازنة، مما قد يوقع أحياناً في توفيقية أو انتقائية أو حتمية آلية. ويرتبط مفهوم العقلانية عند طه حسين ارتباطاً حميماً بمفهوم القانون العلمي.

ثانياً : سيادة الرؤية التاريخية للظواهر المختلفة، سواء كانت مادية أو اجتماعية أو فكرية أو أدبية أو فنية، فليس ثمة ظواهر مفاجئة، منقطعة منبته، ساكنة معزولة، شاذة، بل هناك نسق تاريخي يوحدها وينظمها ويضفي عليها طابع التغير والتطور أو التدهور والانتكاس، فضلاً عن

طابع الاتصال والتفاعل والتداخل والقيمة النسبية. فلكل شيء جذوره وأصوله وانتسابه، وموقعه بالنسبة لكل شيء آخر أى علاقاته المتشابكة المتفاعلة المتحركة سلباً أو إيجاباً فى الزمان.

على أن القول بالتاريخية والتغير والتطور عند طه حسين لا يتعارض مع القول بالأصول الثابتة^(٣) والقواعد الراسخة، والروابط المطلقة. وقد يكون فى هذا تناقض منطقي شكلى أو رؤية ثنائية مجاورة. ولكنه فى الحقيقة تعبير عن جدل حى عنده بين الثابت والمتغير فالتغير والتطور قاعدة ثابتة عنده، والثوابت الجوهرية، تتغير أعراضها ويختلف تذوقها وتقييمها والحكم عليها باختلاف المكان والزمان والثقافات. فاللغة العربية مثلاً أصل ثابت من أصول ثقافتنا، ولكنها تتغير وتتطور بتغير الحياة وتطورها.

ثالثاً : هناك عقل إنسانى واحد، وهناك حضارة إنسانية كلية واحدة. على أنه برغم هذه الوحدة العقلية والحضارية، فهناك خصوصيات قومية وثقافية.. فالحضارة الواحدة لا تلتقى الخصوصيات المتنوعة، والخصوصيات المتنوعة لا تلتقى الوحدة الحضارية. والنموذج الأكمل لهذه الحضارة الواحدة هو النموذج الغربى الذى تشكل من روافد حضارية مختلفة، يونانية، ورومانية، وعربية إسلامية وشرقية وإن تكاملت وانصهرت ونضجت جميعاً فى عصرنا الراهن فى هذه الحضارة الغربية. ولا سبيل لتقدمنا بغير الأخذ بأسباب هذه الحضارة، والتفاعل معها على أساس من التذية بما يتلاءم مع احتياجاتنا وظروفنا. ليس فى هذا تغريب^(٤) لنا - كما يزعم الزاعمون - بل هو تأكيد لخصوصيتنا وشخصيتنا القومية والثقافية المستقلة المتميزة وتعميق معرفتنا الحميمة بترائنا العربى الإسلامى نفسه، وتنمية لها. وليس صحيحاً الزعم القائل بمادية هذه الحضارة، بما يجعلها نقياً لقيمتنا الروحية، بل هى - على حد تعبيره - «نتيجة للعقل، نتيجة للخيال، نتيجة الروح، نتيجة الروح الحى الذى يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الإنتاج ثم إلى استغلال الإنتاج»^(٥).

رابعاً : لا تحقيق للاستقلال السياسى والاقتصادى بغير الاستقلال العلمى والأدبى والفنى والثقافى عامة، ولا سبيل للإبداع الثقافى بغير توفير أكبر قدر من الحرية والمساواة والمعادلة الاجتماعية واحترام إنسانية الإنسان^(٦) أى تأكيد البعد الذاتى كشرط حاسم فى كل جهد تنموى .

خامساً : التعليم كالماء والهواء ينبغى أن يتاح لكل مواطن، ولا بد من توجيهه وتخطيطه ارتفاعاً به إلى احتياجات مجتمعتنا وحقائق عصرنا وتأكيداً لوحدة شخصيتنا القومية المصرية والعربية والإنسانية على السواء.

سادساً : إن الدين الإسلامى بُد أساسى من أبعاد ثقافتنا القومية، ويجب على رجال الدين العمل على الملامة مع التطور لا ممانعته ومعارضته، ويجب ألا يقوم خلاف بين المسلمين والأنباط فالاختلاف بينهما أشبه بالاختلاف بين النغمات الموسيقية، فهو اختلاف «لا يفسد وحدة اللحن وإنما يقويه ويزكيها ويمنحها بهجة وجمالاً» «والكنيسة القبطية مجد مصرى قديم ومقوم

من مقومات الوطن المصري، فلا بد أن يكون مجدها الحديث ملائما لمجدها القديم» (٧) على أن الدين شيء (٨) والسياسة شيء آخر، ولا ينبغي للدين أن يتدخل في السياسة، «فنظام الحكم وتكون الدول، إنما يقوم على المنافع العملية».

صاها : الفكر هو ثمرة من ثمرات الواقع الموضوعي وهو كذلك فاعل في الواقع ولا قيمة لفكر لا يفضى إلى فعل، ولا ينتج عملا، فتغيير الحياة وتجديدها «لا يكون بالكلام الذي يقال عن إخلاص أو تكلف، وعن تفكير أو أنففاع، وإنما يكون بالعمل الذي ينقل الأشياء من طور إلى طور» (٩). ويكاد العمل المثمر أن يكون ركننا أساسيا للقيمة الثقافية بل الحياتية عند طه حسين.

هذه هي في تقديري أبرز المفاهيم والأسس التي تقوم عليها رؤية طه حسين الثقافية والاجتماعية والحضارية عامة. وهي - كما سبق أن ذكرنا - امتداد متطور لمشروع عصر النهضة في إطار ظروف مصر في أواخر الثلاثينات. وهي تعبير ناضج عن فلسفة الطبقة الوسطى المصرية الصاعدة المتطلعة إلى الاستقلال والحرية والتقدم - بعد حصول مصر على الاستقلال السياسي (الشكلي) بمعاهدة ١٩٣٦ - والمنطلقة للحاق السياسى والاقتصادى والثقافى بالليبرالية الغربية التي كانت تعدها النموذج الأكمل لحضارة العصر.

ولقد كان مشروع طه حسين الثقافى هذا، نقبضا للثقافة الرسمية السائدة آنذاك، سواء في مجال التعليم (الذى كان يسير على نهج دانلوب الإنجليزى) أو في مجال الفكر المحافظ والسلفى، ولهذا وجه هذا المشروع بمعارضة شديدة من جانب أصحاب الفكر المحافظ والسلفى بوجه خاص، وكانت التهمة التقليدية هي الإلحاد والتبعية للغرب والعداء للقومية العربية.

وتسأله مرة أخرى، ماذا تبقى أو ماذا تحقق من هذا «المشروع - الحلم» في واقعنا الثقافى الراهن ؟

(٣) هناك بعض الدراسات المسنّحة للوضع الثقافى الراهن قامت بها بعض المؤسسات العلمية مثل مشروع الخطة الشاملة للثقافة العربية التي قامت بإعداده المنظمة العربية للتربية والعلوم وقامت بنشره عام ١٩٨٦، ومثل المسح الاجتماعى الشامل^(١٠) للمجتمع المصرى الذى يتضمن مجلده الرابع عشر مسحاً خاصاً بالأدب والفنون بين عامى ٥٢ - ١٩٨٠ والذى صدر عام ١٩٨٥، هذا إلى جانب العديد من الدراسات الخاصة بالثقافة والتعليم التى ظهرت طوال الخمسين سنة الماضية أى منذ ظهور كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» حتى اليوم. والخلاصة العامة التى تنتهى إليها هذه الدراسات جميعا - على تنوعها - هى أنه برغم الجهود والمنجزات الكبيرة التى بلغت وتحققت فى مجال التعليم والثقافة، وبرغم ما صدر من إبداع فى مجال الفكر والأدب والفن، فما يزال الوضع الثقافى العربى على مستوى البنية الاجتماعية الشاملة - بالغ التخلف فما تزال الأمية تتراوح بين ٥٠٪ إلى ٧٠٪ فى العديد من البلاد العربية، وما يزال مستوى التعليم العام والجامعى متدنيا بل يزداد تنديا عاما بعد عام، وما يزال المستوى العام

للفكر والإبداع والثقافة هابطا بشكل عام. وبرغم ما شهدته سنوات الستينات من محاولات لنهوض تنموي عقلاني قومي شامل في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد عدنا هذه الأيام مع استشرأب سياسة الانفتاح الاقتصادي نعانى من سيادة القيم الاستهلاكية والفردية بروح التسطيع والابتذال والمتاجرة حتى بالعلم داخل الجامعات نفسها، فضلا عن انتعاش الاتجاهات اللاعقلانية والسلفية المتعصبة، التي أخذت ترفع من جديد ذات الاتهامات القديمة بالكفر أو التغريب أو العداء للعروة لكل دعوة للتجديد والتحديث، باسم الخصوصية القومية تارة، أو الخصوصية الدينية تارة أخرى.

وقد لا يتسع المجال هنا، لعرض شامل تفصيلي لواقعنا الثقافي الراهن لتبين معالمة الأساسية. وحسبنا أن نقف وقفة سريعة عند الوضع الراهن في مجال ثقافي واحد هو مجال الكتاب.

أذكر أنه في عام ٦٦ - ١٩٦٧ وجدت نفسي مسئولاً عن دار نشر رسمية هي دار الكاتب العربي. فقلت لنفسى: فلنبداً إذن بوضع خطة استراتيجية شاملة للنشر تغطي بها ما في المكتبة العربية من ثغرات ونواقص. ورحت أنخيل المكتبة العربية كمكتبة خاصة بهي، وأخذت أصنفها لأبين ما فيها من ثغرات ونواقص لنملاها.

والحق، أننى بعد دراسة متأنية، تبين أن المكتبة العربية ليست مكتبة تعاني من بعض ثغرات ونواقص، في هذا الموضوع أو ذاك، بل وجدتها مكتبة فارغة أساساً من أمهات الكتب الأساسية في مختلف مجالات الثقافة العربية والإنسانية عامة، وإن امتلأت في بعض أركانها بكتب شتى متنوعة متفرقة، أى أن المكتبة العربية لا تعاني من ثغرات في بنيتها الشاملة، بل تعاني هذه البنية من فراغ أساسى ! لست أنكر ما في هذه المكتبة من آلاف الكتب المؤلفة والمترجمة والمحققة القيمة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم. على أن الآلاف من كتب تراثنا القديم، ما تزال مخطوطة، وأغلب الأمهات من التراث الإنساني في الأدب والفلسفة والعلم يختلف فروعه، لا أثر لها حتى اليوم في مكتبتنا العربية سواء كانت تأليفاً أو ترجمة.

إن المكتبة العربية حتى اليوم، هي اجتهادات متناثرة مشتقة لا تضمها وحدة متكاملة تعبر تعبيراً حقيقياً عن المسيرة الشاملة للثقافة الإنسانية.

ويتوضع كبير جلسنا في هذه السنوات البعيدة لنخطط لمشروع كبير يجمع بين التأليف والترجمة والتحقيق، لبناء مكتبة حضارية عربية يمكن بها أن نحقق عصر تدوين جديد. ولكن جاءت محنة يونية ١٩٦٧ وتوقف كل شيء.

وفي العام الماضي، أتبع لى أن أشارك في ندوة حول السياسات المختلفة في مصر، ومن بينها سياسة النشر. ولهذا وجدت من الضروري أن أحده مستوى ما بلغه النشر المصرى «على الأقل» تعبيراً عن الهوية الثقافية المصرية العربية من ناحية والمعرفة الإنسانية الشاملة من ناحية أخرى. ولم يكن أمامى من سبيل لتحديد ذلك إلا قوائم النشر. واكتفيت بقائمتين. القائمة

الأولى تعبر عن مجمل حركة النشر عامة خلال السنوات العشر الأخيرة، تمثلت فيما عرضه ٥٩ دار نشر مصرية في معرض الكويت عام ١٩٨٧.

والقائمة الثانية قائمة صدرت عام ١٩٨٨ ترصد ما أصدرته الهيئة المصرية للكتاب خلال السنوات الأخيرة.

أما القائمة الأولى فتضم ٧١٠٩ كتب قمت بتحليلها لآنتهى إلى النتيجة التالية :

١٠٪ من هذه الكتب تتعلق بكتابات مختلفة فى الشؤون الاجتماعية والإنسانية من سياسة واجتماع واقتصاد وقانون وتاريخ وفن وأدب. ٣٦٪ من هذه الكتب كتب دينية . ٤٪ كتب فى العلوم البحتة والتطبيقية.

وبدراسة كتب المجموعة الأولى تبين أن كتب متناثرة لا تشكل وحدة متمسكة ولا تضم أى كتاب من أمهات الكتب المؤلفة أو المترجمة أو المحققة فى هذه المجالات. وكذلك الأمر فى المجموعة الثانية التى يغلب عليها طابع التبسيط والتسطح وكذلك المجموعة الثالثة التى يغلب عليها الجانب التكنولوجى المبسط على الجانب العلمى النظرى.

وقد يقال إن هذه قائمة تضم قوائم ٥٩ دار نشر أغلبيتها دور نشر خاصة تتطلع إلى الربح السريع، ومن التعسف أن نجد بين قوائمها ما يشكل تخطيطاً أو حتى سياسة نشرية عامة.

ولهذا تنتقل إلى القائمة الثانية، وهى قائمة كتب الهيئة المصرية للكتاب، وهى هيئة رسمية تدعمها الدولة. تحتوى هذه القائمة على ٢١٨١ كتاباً موزعة على النحو التالى :

الفرع	عدد الكتب	النسبة المئوية
المعارف العامة	٤٠	٨ و ١٪
الفلسفة	٥٩	٧ و ٢٪
الديانات	٩٢	٣ و ٤٪
(وإن وجدنا كتباً أخرى فى فروع الفلسفة والتاريخ والحضارة)		
العلوم الاجتماعية	٣١٣	٣ و ١٤٪
اللغات	٣٢	٤ و ١٪
العلوم البحتة	٥١	٣ و ٢٪
العلوم التطبيقية	٥٢	٤ و ٢٪
الفنون	١٠٩	٥٪
الأدب	٩٩٣	٥ و ٤٥٪
التاريخ والحضارة	٣٣٧	٥ و ١٥٪
كتب الأطفال	١٠٦	٨ و ٤٪

وتكتفى بإيراد بعض الملاحظات على بعض عناصر القائمة. ففى مجال الفلسفة مثلاً لا نجد

كتابا من كتب الأصول إلا أربعة كتب مترجمة، من بينها اثنان سبق ترجمتهما منذ سنوات بعيدة هي مقال في المنهج لديكارت والتطور الخلاق لبرجسون. ولا نعث من كتب التراث الفلسفى إلا على كتاب واحد هو الشفاء لابن سينا وبعض رسائل فى المنطق. التصوف والفلسفة الإسلامية وقد احتلا مكانا كبيرا فى النشر الفلسفى يكاد يبلغ ٥٢,٣ ٪ من جملة الكتب الفلسفية ولكن دون أن يشكل رؤية شاملة متسقة للفلسفة العربية الإسلامية ولا نجد غير كتاب واحد فى فلسفة العلوم، وغير كتاب واحد فى الفلسفة السياسية. ولا نجد كتابا واحدا فى الفكر العلمى العربى القديم.

وفى مجال العلوم البحتة نجد أن جميع الكتب التى عالجت موضوع الرياضيات لم تتعرض من قريب أو بعيد للرياضة الحديثة. أما فى مجال الفيزياء فيغلب على الكتب الطابع التبسيطى. أما فى مجال اللغات فلا نجد كتابا واحدا مترجما أو كتابا يتعرض للدراسات اللغوية الحديثة على أهميتها الشديدة فى عصرنا. وفى مجال الأديان نجد أن ٩٧,٨ ٪ من موضوعات الدراسة تقتصر على الدين الإسلامى، وما أندر أن نجد بينها كتابا عميقا، ولا نجد غير كتابين فقط عن الدين المسيحى، أحدهما يتحدث عن مواقف للكنيسة من الصهيونية والسلام. أما فى مجال العلوم الاجتماعية فلا نجد كتابا واحدا من الأمهات فى هذه العلوم.

والخلاصة من قراءتنا لهذه القائمة لجعلها فيما يلى :

- ١- أنه لا توجد فى بلادنا حتى اليوم خطة موضوعية للنشر على المستوى الرسمى. وليس المقصود بالخطئة هنا القوائم التى تعدها المؤسسة وإنما المقصود هو الرؤية الشاملة المتسقة للثقافة والفكر والعلم والأدب والفن بشكل عام، استهدافا للتنمية الثقافية والاجتماعية الشاملة.
 - ٢ - ارتفاع نسبة النشر الأدبى على بقية فروع المعرفة إذ تصل إلى ٤٥,٥ ٪ من المنشور بل تصل فى الحقيقة إلى ٥٠,٥ ٪ مما يؤكد اختلالا فى السياسة النشرية إن وجدت.
 - ٣ - هناك اختفاء كامل لمؤلفات تتعلق بموضوعات وقضايا حارقة فى عصرنا مثل قضايا البيئة والتلوث والتنمية والقضايا السياسية الكبرى كقضية فلسطين والصراع العربى الإسرائيلى والوحدات الإقليمية والوحدة القومية والأخطار النووية والسلام العالمى والثورة العلمية والتكنولوجيا فضلا عن التيارات الجديدة فى مجال الفلسفة واللغويات والعلوم الاجتماعية، هذا إلى جانب ضالة الكتب الأمهات فى مختلف فروع الثقافة.
- واستطيع أن أقول بأن هذه الملاحظات تكاد تنطبق على مختلف قوائم دور النشر المصرية، وأكاد أقول والعربية كذلك.

إن المكتبة العربية ليس لديها حتى اليوم القاعدة التى تشكل رؤية شاملة لمسيرة الثقافة العربية والإنسانية. إنها ما تزال تقف عند حدود معرفية هامشية وهى أقرب إلى القشور النظرية والتطبيقية، التى لا تصلح دعما حقيقيا لتنمية اجتماعية وثقافية شاملة.

وأضيف إلى هذه الملاحظات المستمدة من قوائم النشر ملاحظة أخرى تستند إلى مقياس منظمة اليونسكو لتقييم الإنتاج النشرى عامة. يذهب هذا المقياس إلى أنه فى البلاد المتقدمة فإن ٢٥٪ تكون للكتب المدرسية و٧٥٪ للكتب غير المدرسية - أما فى البلاد النامية فإن ٧٥٪ تكون للكتب المدرسية و٢٥٪ للكتب غير المدرسية. أما فى مصر، فإن ٨٥٪ للكتب المدرسية و١٥٪ للكتب غير المدرسية ١

هذا هو الوضع النشرى فى مصر، الذى لا يكاد يضعنا على عتبة الأصالة بالمعنى التراثى كما يقال، ولا على عتبة المعاصرة بالمعنى التحديثى كما يقال أيضا. إننا نحن على هامش الثقافة التراثية والقومية والإنسانية على السواء.

على أن الأمر لا يقتصر على هذا القصور الكمى أو الكيفى فى مجال النشر. وإنما يمتد أيضا إلى ما يواجهه النشر من عقبات ذات طابع إدارى وتنظيمى.

فى الستينيات التزمت الدولة بتشجيع الكتاب وذلك بتوفير مستلزمات الطباعة وتيسير التصدير والاستيراد. وابتداء من السبعينيات اختلف الوضع وتقلص دور الدولة فى دعم الكتاب وتوفير مستلزمات إنتاجه، بل عومل الكتاب باعتباره سلعة تخضع لقانون العرض والطلب، مما دفع إلى انتشار ورواج كتب الاستهلاك الرخيص والفكر المتدنى، كما دفع إلى ارتفاع التكلفة الطباعية للكتاب ارتفاعا شديدا وخاصة بالنسبة للورق والخامات الطباعية المختلفة. فضلا عن زيادة الأعباء المالية على التصدير والاستيراد وزيادة الإجراءات الرقابية على تصدير الكتاب. فهناك الرقابة العامة على الكتب المصدرة، وهناك إلى جانبها رقابة خاصة للأزهر على الكتب الإسلامية، فضلا عن العقيات الإدارية والمالية التى تواجه إصدار المجلات الأدبية والفكرية والثقافية عامة.

هذا نموذج واحد ما تعانيه السياسة الثقافية فى مصر. أما النماذج الأخرى فى مجال التعليم العام والجامعى والمسرح والسينما والفيديو ووسائل الإعلام الجماهيرية من إذاعة وتلفزيون وصحافة، فثحتاج إلى دراسة لا تحتملها هذه العجالة.

والخلاصة، أنه لا توجد فى مصر، خطة للنشر، أو حتى مجرد سياسة موقوتة للنشر، مرتبطة بمشروع ثقافة عامة، لأنه لا توجد فى قدرى خطة ثقافية عامة أو سياسة ثقافية عامة مرتبطة بخطة تنمية عامة. وهل يمكن فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى والتبعية للتقسيم الرأسمالى الدولى للعمل والخضوع لقرارات صندوق البنك الدولى أن تكون لنا خطة تنمية عامة، وبالتالي خطة أو حتى سياسة ثقافية ١٢

وهكذا فإن مشروع طه حسين الثقافى، الذى صدر منذ خمسين عاما، ما يزال يتطلع إلى مستقبله المصرى والعربى الذى لم يجر بعد.

وأزعم أن هذا المشروع الثقافى فى كثير من مفاهيمه وأسمه - على الأقل - ما يزال دعوة صالحة معبرة عن احتياجاتنا الثقافية رغم تغير الظروف واختلاف الأوضاع الوطنية والقومية

والعالمية.. ولكن قد أحب أن أضيف :

٤ - إذا كان المستقبل يمكن ويتخلق في الحاضر، من أجل تخطيه وتحاوزه، فإنه لا مستقبل للثقافة بغير ثقافة مستقبلية مغايرة للثقافة السائدة.

- إن مستقبل الثقافة ليس أفقا زمنيا استشرفه من بعيد، بل هو إعمال ثقافي راهن، تقوم به لتغيير الحاضر وتشيريه، وتشبيد ثقافة المستقبل في الحاضر الراهن نفسه.

إن ثقافتنا السائدة هي ثقافة اللانقافة، هي ثقافة اغتراب الإنسان عن ذاته، عن قضايا وطنه، ومجتمعه وعصره وإنسانيته. إنها ثقافة الانفتاح على أسواق المتاجرة والمضاربة والربح السريع والمتع الرخيصة وتكديس الدولارات النفطية. إنها ثقافة التلقّي والتقليد البليد. ثقافة التسطح والتشتت والتمزق النفسي والاجتماعي والقرمي والإنساني. إنها ثقافة التسلية الفجبة، والاستمتاع البتذل. إنها ثقافة الغيبة في مطلقات الماضي ومسلماته، أو الضياع في شطحات مستقبل هو ماضٍ معكوس.

وهي ثقافة السلطة، التي تسعى بها إلى طمس سلطة الثقافة.

وهي ثقافة الطبقات الحاكمة السائدة التي تسعى بثقافتها إلى تكريس سلطتها وإعادة إنتاج مصالحها المتعارضة مع مصالح الأغلبية الساحقة المسحوقة من الجماهير المنتجة.

- إن بعض ثقافتنا في أفضل تحليلاتها هي ثقافة نخبة متعالية في محيط من الأميين المثقلين سلطويا. وهي عند بعض ممثليها جسر للسلطة أب. وعظ سلطاني ركيك ومشاركة في التغييب والتفريب وتكريس للأمر الواقع المتدنّي، بتبريره وتلويحه وتزيينه.

- والثقافة التي ننشدها ليست ثقافة السلطة، ولا الثقافة المقصورة علي النخبة، بل هي الوعي العقلاني التاريخي التدي الشامل للقوى الحية الفاعلة المنتجة في المجتمع كله، بحقائق واقعها وعصرها، هي الثقافة الشعبية والثقافة العاملة معا في تنمية متبادلة متفاعلة لتشكيل ضمير اجتماعي إنساني ثقافي واحد متنوع متطور.

إن الثقافة التي ننشدها هي إنسانية العلاقات الاجتماعية وعدالتها وتفتحها المعرفي والديمقراطي على التجدد والإبداع في مختلف مجالات الفعل والتعبير.

إن الثقافة التي ننشدها ليست مجرد معرفة يلهمها كتاب أو فيلم أو مسرحية أو قانون علمي، بل هي اللقاء الحميم بين الفكر والواقع، من أجل تعمير الحياة وتغييرها وتجديدها. إن مشروعا كالسد العالي هو مشروع ثقافي بامتياز بما حققه وعى العاملين فيه وأرادتهم من مصالح مجتمعية وخبرات إنسانية وتغيير لمجرى الحياة نحو مستقبل أفضل.

كل مشروع إنتاجي كبير هو مشروع ثقافي كبير أيضا إذا تحقق بالعلم والديمقراطية وإرادة متجبهة وتعبيرا عن مصالحهم.

- لا مستقبل للثقافة، ولا ثقافة للمستقبل بغير تخطيط ثقافي علمي مدروس هو جزء من

خطة تنمية اقتصادية اجتماعية قومية شاملة. كل تنمية فهي مشروطة بعق ثقافى معين، وكل ثقافة هي بعد من أبعاد تنمية معينة.

ولهذا نسال : أى تنمية وأى ثقافة ؟ والثقافة التى نتطلع إليها غير مفصولة عما نتطلع إليه من تنمية شاملة تحقق لمجتمعنا الاستقلال والتقدم الاجتماعى والديمقراطية والفتح الإنسانى.

- إن التخطيط الثقافى المرتبط بالتنمية لا معنى أن تخضع الثقافة للمقتضيات الآتية المباشرة أو المتدرجة للتنمية. بل لا بد من الجمع بين هذه المقتضيات واستشراف آفاق التفتح والإبداع الثقافى التى لا حد لها..

على أن جرح الأمية ما يزال هو نقطة البداية الواجبة فى كل تخطيط أتى أو مطلق، لا نقطة البداية الزمنية، بل نقطة البداية المتزامنة مع مختلف خطوات التخطيط الثقافى الشامل.

- لا تنمية ثقافية فى ظل قمع أو قهر سياسى أو فكرى أو أدبى أو طبى أو قومى. وإذا تحقق إبداع فى ظلها ويرغمها، فإنها هو إبداع أفراد أو إبداع نخبة. ما ننشده ليس هو الإبداع المنفرد المتميز النخبوى وحده على أهميته وقيمته، ما ننشده كذلك وأساسا هو الإبداع الاجتماعى الشامل الذى يتيح لكل فرد، ولكل مجموعة اجتماعية أن تسهم فيه، والذى سيفجر طاقات إبداعية أعماق وأرفع.

ليس ثمة امكانية لإبداع ثقافى اجتماعى بغير توفير الحقوق الأساسية للإنسان فى حرية التعبير والنقد والاجتهاد والاختلاف والمشاركة الفردية والجماعية فى صياغة الأهداف المصرية لمجتمعه.

- إن ثقافتنا لها شخصيتها المصرية المميزة، ولها طابعها الإنسانى كذلك كما يقول عميدنا طه حسين. ولكنها قبل ذلك وبعد ذلك هي جزء من ثقافة عربية إسلامية شاملة لها جذورها وأصولها الممتدة فى الماضى التراثى والحاضر العربى الراهن. على أن تراثنا الثقافى ليس كعبة للتكريس والتقدیس أو التوجه بحثا عن هوية أو محور إشارة مطلقة لتحديد سلم القيم، بل هو خزانة تاريخية عزيزة باقية، نتدارسها بكل ما اكتسبناه من خبرات ومناهج علمية مستحدثة، لنعرف أنحائها المختلفة. فليس هناك وجه واحد لتراثنا القديم، بل هناك أكثر من وجه، وأكثر من اجتهاد وأكثر من خبرة، نتدارسها ونتعرف عليها بروح العقلانية والنقد، ونستلهمها فى مواصلة أفضل وسائل التنمية المتجددة والمبدعة لشخصيتنا الثقافية القومية الخاصة.

على أن القول بالخصوصية الثقافية القومية، وبالوحدة الثقافية العربية الشاملة، لا ينفى القول بالخصوصيات الثقافية العربية المتنوعة التابعة من الملامات والخبرات الخاصة لكل بلد عربى. إن التنوع لا ينفى الوحدة والوحدة لا تلغى التنوع. واللغة العربية هي ملاط الوحدة الثقافية العربية، ومصدر خصب من مصادر إبداعها المشترك إلى جانب وحدة الأهداف والهجوم الاجتماعى والقومية المشتركة. ولا ينبغي أن يضعف من شأنها ومن فاعليتها التوحيدية والعرقية الاحترام

الواجب والرعاية الواجبة والدرس والتطوير الواجب للهجات والثقافات الشعبية المختلفة.

- إن خصوصيتنا الثقافية القومية ليست ملامح نهائية قاطعة ثابتة، وليست أقنوما مغلقا جامدا، وليست حقيقة جهرية مطلقة، بل هي مشروع مفتوح دائما على المستقبل، متغير متجدد بمقدار ما تضيف إليه من أعمال وقيم وخبرات ومنجزات وإبداع ليس هذا إغناء للشواهد في خبراتنا التاريخية، الاجتماعية والثقافية، أو طمسا لملامحنا الذاتية، ولكنها دعوة لتحريك ثوابتنا، ووضع مسلماتنا ومطلقاتنا موضع التماؤل، وإغناء ذاتنا بالتأمل العقلي والنقدي. فالانعكاس على الذات هو قتل للذات نفسها. ولا تحقيق للذات بغير التنمية والتطوير والفتح والاعتناء بالخبرات الحية المختلفة واستشراف الجديد دائما تأملا وفعلا وإبداعا، لا علي المستوى الفردي فحسب بل على المستوى الاجتماعي والمستوى القومي أساسا. إن خصوصيتنا باختصار تتحدد بمدى ما نحققه من إضافة متميزة مبدعة إلى ذاتنا وعصرنا.

- نحن نعيش حضارة واحدة - كما يقول المعلم طه حسين - ولا سبيل إلى العزلة عنها، أو التعالي عليها باسم الخصوصية القومية أو الدينية. إن سبيلنا للتنمية المتحضرة هو أن نكون قوة عارفة واعية بها، متملكة لأسرارها، فاعلة مبدعة فيها.

إن الحضارة الراهنة ليست هي «الآخر» من حيث أنها حضارة. إن «الآخر» فيها بالنسبة إلينا هو الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية والعنصرية والفاشية والنازية والاستغلال والعدوان ومحاولات الاختواء والسيطرة. أما من حيث هي حضارة، أي علم وعقلانية وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث وفلسفة وأدب وفن وثقافة وهموم مشتركة وتطلع إلى الأمن والعدل والتقدم والسلام، فليست هي «الآخر»، بل هي بعد من أبعاد «الأنا» بل هي «الأنا» الواقع، و«الأنا» الممكن، بل «الأنا» الضروري.

إن «الأنا» موجود في هذا «الآخر» الحضاري واقعا تاريخيا وإمكانا وضرورة مستقبليّة. والآخر موجود في الأنا بما يضيفه إلى عصرنا من علم وفكر وفلسفة وتكنولوجيا وثقافة بشكل عام. ولهذا فلا تعارض بين الأنا والآخر من حيث جوهر الحضارة المعاصرة. وإن يكن هناك اختلاف وتوتر من حيث الطابع القومي الخاص داخل هذه الحضارة، ومن حيث حدود المشاركة فيها. ولكن هناك هذا التعارض بل الرفض والصراع مع «الآخر» الذي يستغل الحضارة للربح والاستغلال والعدوان والتسلط، وهو استغلال معاد ومدمر للحضارة نفسها.

لقد وقفت رؤية شيخنا طه حسين، هذه الرؤية الليبرالية، عند الجانب العقلاني الإنتاجي الإبداعي للحضارة الراهنة، ولم يعرض - بما يكفي وما ينبغي - لجانبها الاستغلالي العدواني الاستعماري، ووجد القرب كله في مقولة واحدة هي مقولة الحضارة. رغم ما في القرب من اختلاف وتعارض وتناقض وصراع بين قوى فكرية واجتماعية واقتصادية مختلفة، بين نظم رأسمالية وأخرى اشتراكية. على أن دعوة طه حسين لم تكن دعوة إلى تبعية، بل كانت في جوهرها دعوة إلى نهضة وفتح وتقدم فيما اعتبره بشكل عام النموذج الحضاري الأمثل واقعا.

وإذا كان طه حسين قد طمس الفروق والاختلافات فى الخبرة الحضارية الراهنة، مبرزاً ومشدداً على الجانب العقلانى العلمى المتقدم، فما أكثر كتابنا ومفكرتنا الذين يطمسون هذه الظروف والاختلافات، ميرزين الجانب الاستغلالى العدوانى الاستعمارى وحده، طامسين ما فيها من جوانب عقلية وتقدمية، وما يحتدم داخلها من صراعات واختلافات هى كذلك جزء من صراعاتنا واختلافاتنا ومعنى من معانى جهودنا ونضالاتنا من أجل ثقافات قومية متفتحة متقدمة وحضارة إنسانية، أكثر أمناً وعدلاً وسلاماً.

هناك حضارة واحدة هى حضارتنا جميعاً، تتفاعل فى داخلها أنوات قومية متعددة متنوعة متميزة، تثنى بتفاعلها وتعاونها بل وبصراعاتها هذه الحضارة نفسها.

وإذا كان هناك «آخر»، فهو «الآخر» بالنسبة لهذه الحضارة نفسها، وهو «آخر» معاد لهذه الحضارة كما هو معاد لنا بوجه خاص، بما يعرض له هذه الحضارة نفسها من تراجعات وانتكاسات وأخطار.

- إن الدعوة إلى العقلانية والعلم، قاعدة أساسية لحضارتنا المشتركة، لا تعنى ما توجيه أحياناً كلمة العقلانية والعلم من تخطيط. ألى مصمت خال من إنسانية الإنسان. ولهذا فهى لا تبرر بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة، التى تسعى للخروج على العقلانية، ومناقضة موضوعية العلم باسم إنسانية الإنسان، ودفاعاً عنها. إن العقلانية والعلم لا ينفهان الطاقات الإنسانية الأخرى من تلقائية وعواطف ومشاعر وخيال وإبداع أدبى وفنى وفكرى عامة. وليس أدل على ذلك من قولنا بأن الثقافة هى بعد أساسى من أبعاد كل تنمية اقتصادية واجتماعية إن العقلانية والعلم منهجان موضوعيان كاشفان ومنظمان للخبرات والعلاقات الإنسانية، تعميقاً للمعرفة، وتحقيقاً للعدل، وضماناً للتنمية والتقدم وجهدنا الإنسانى كله، هو أن يكونا ملكاً مشاعاً للناس جميعاً، لا لفئة أو طبقة محدودة من الناس يوظفونها لخدمة مصالحهم الأنانية الاستغلالية الضيقة. هذا هو الضمان الأكبر لأنسنة العقلانية وأنسنة العلم. وهكذا، كما أن الإنسان يحتاج للعقلانية والعلم لتنظيم حياته وتطورها فإن العقلانية والعلم يحتاج للإنسان لحسن توظيفه وتوجيهه.

- لم تبق لى إلا كلمة أخيرة أخشى أن تكون تكراراً لما سبق قوله..

إن تخلفنا الثقافى هو جزء من تخلفنا السياسى والاقتصادى والاجتماعى، وإن أزمنا الثقافية هى تعبير عن أزمنا الهيكلية الشاملة.

ولهذا فلا مستقبل لثقافتنا العربية ولا ثقافة لمستقبلنا العربى، بغير تغيير وتجديد حاسم جذرى للهيكل الأساسية لحياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل لمثل هذا التغيير الجذرى الحاسم بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة المنظمة للقوى الحية والمنتجة والمبدعة فى مجتمعنا المصرى ومجتمعاتنا العربية عامة.

وليس هناك بين هذين الأمرين أسبقية لأحدهما على الآخر إنما يتحقق المستقبل فى الحاضر

منذ اللحظة التي تبدأ فيها فعل التغيير.

هذا هو درس التاريخ البعيد والقريب. بل هو الدرس الذي تقدمه لنا اليوم الانتفاضة الفلسطينية المجيدة، التي لا تناضل فحسب من أجل إزاحة استعمار استيطاني بغض عن أرضها، وإنما ينضالها هذا نفسه، تجديد حياتها، وتجديد ثقافتها وتصنع في حاضرها ثقافة المستقبل، تحية لهذا الدرس الذي تقدمه لنا الانتفاضة الفلسطينية وتحية للمعلم العميد طه حسين الذي كان وما يزال انتفاضة مبدعة ملهمة حية في حياتنا الثقافية.

الهوامش :

- (١) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر . ص ٣٩٦ - مطبعة المعارف ١٩٣٨.
- (٢) راجع في ذلك دراسته للفتنة الكبرى وخاصة الجزء الأول الخاصة بعثمان وكذلك دراسته للمتنبي.
- (٣) طه حسين : «الوأن» . دار المعارف ١٩٥٢ ص ١٣.
- (٤) مستقبل الثقافة : المرجع السابق ص ٥٦ وص ٣٩٢.
- (٥) مستقبل الثقافة ص ٥٦ - ٥٧.
- (٦) طه حسين : مرآة الضمير الحديث طبعة أولى ١٩٤٩ - بيروت مستقبل الثقافة : (المرجع السابق) ص ٤٣.
- (٧) مستقبل الثقافة ص ٣٥٢ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩.
- (٨) المرجع السابق : ص ٢١.
- (٩) طه حسين : مرآة الضمير الحديث مرجع سابق في : محمود أمين العالم : الإنسان موقوف ص ٩١.
- (١٠) قام بهذا المسح المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنتائية .

نقد الجابري للعقل العربي

١ - مدخل :

لست أغالى إن قلت أن كتاب الدكتور محمد عابد الجابري " نقد العقل العربي " بجزئية ، هو أهم وألمع ما صدر من دراسات حول نقد العقل العربي ، سواء من حيث الإحاطة والشمول والعمق والغوص في مختلف الجوانب اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية في تراثنا العربي القديم ، أو من حيث ما وصل إليه من نتائج جديدة باهرة حول وقائع هذا التراث العربي القديم ، مهما اختلفنا أو اختلفنا حولها ، أو من حيث ارتباط هذا العمل بمشروع ثقافي شامل يتطلع به الجابري إلى الإسهام في تجديد الفكر والواقع العربيين تجديدا عقلانيا نقديا .

على أن الإشكالية الأساسية التي يثيرها هذا الكتاب القيم ، بل المشروع الجليل الذي يقدمه الجابري هو منهجه نفسه ، الذي يتمثل في الإقتصار على التحليل المعرفي " الإستيمولوجي " في نقده للعقل العربي بل وفي الدعوة إلى تجديده كذلك .

والحقيقة أن التحليل الإستيمولوجي الذي يتسلح به الجابري في نقده للعقل العربي هو فضيلته الكبرى . فالتحليل الإستيمولوجي هو بغير شك إضافة غنية إلى مناهج البحث في الفكر العربي المعاصر ، وهو في استخدام الجابري له محاولة غير مسبقة بهذا المستوى الرفيع من الإحاطة والعمق واللمعان . إلا أن هذه الفضيلة نفسها هي في تقديري نقطة القصور في هذا العمل النقدي الكبير . فهذا التحليل الإستيمولوجي للفكر العربي لا يقوم فحسب مفصلا ومنبتا عن الجذور والأسس الاجتماعية والتاريخية لهذا الفكر ، وإنما يمتد هذا التحليل ليصبح سنا ومرتكزا لإصدار حكم عام قاطع على العقل العربي كله . إن التحليل الإستيمولوجي لوقائع الفكر عملية بالغة الأهمية بغير شك ، ولكن الإقتصار عليها ثم إصدار حكم شامل تأسيسا عليها وحدها ، يسقط هذا الحكم فيما يمكن أن نسميه بالزعة الإستيمولوجية ، التي لاتنفض إلى قصور هذا الحكم عن الإحاطة بحقائق الواقع الثقافي والحياثي فحسب ، بل إلى قصور كذلك في منهج تغيير هذا الواقع وتجديده ، بل إلى قصور في الرؤية العقلانية النقدية عامة .

ولست أشك لحظة في إدراك الجابري للعلاقة الحميمية والضرورية بين الأبنية الإستيمولوجية وركائزها الأيديولوجية والاجتماعية والتاريخية عامة بل هو يؤكد هذا بإشارات سريعة وعامة في أكثر من موضع في كتابه ، ولكنه في نقده للعقل العربي في هذا الكتاب يحرص على الفصل

* بحث قدم في ندوة العقل العربي التي انعقدت في تونس في إطار المجلس القومي للثقافة .

المنهجى بينهما والاختصار على البعد الإستمولوجى للعقل العربى ، مما يفضى إلى هذه النزعة الإستمولوجية . وأكد أرى هذه النزعة تبرز كتيار مستحدث فى فكرنا العربى المعاصر ، أقول النزعة ولا أقول التحليل ، ولهذا فلعل مناقشة هذه النزعة عند الجابرى أن تكون فى الوقت نفسه مناقشة لهذه النزعة فى الفكر العربى المعاصر بشكل عام .

وإذا كنا نتعرض فى هذه الدراسة بالنقد لنقد الجابرى للعقل العربى ، فنحن فى الحقيقة ننطلق فى إطار دعوته نفسها إلى العقلانية النقدية . ولهذا فلن يكون نقدنا غير تهميش متواضع على متنه العظيم ، مهما كانت مساحة الاختلاف المنهجى بين المثن والهامش .

ولهذا يكون من الأوفق لهامشنا أن يواكب المثن فى بنيته ، أى يتحرك من الجزء الأول الخاص بتكوين بنية العقل العربى إلى الجزء الثانى الخاص ببنية هذا التكوين . ولن يكون - للأسف - تهميشا تفصيليا لمختلف ما قدمه الجابرى من تحليل وتفسير لنصوص العقل العربى التى قام بتقدها ، بل سيقصر على بعض ملاحظات منهجية عامة على المحاور الأساسية فى نقد الجابرى ، أرجو أن تكون تمهيدا للدراسة تفصيلية تحليلية للمثن نفسه .

ولهذا فمن الضرورى أن نبدأ فى تقديم خلاصة عامة لنقد الجابرى للعقل العربى فى تكونه وفى بنيته .

٢ - تكوين البنية :

يسأل الجابرى : كيف تكون العقل العربى ويجب على سؤاله هذا بالجزء الأول من كتابه . وأسأل السؤال نفسه على نحو مختلف " كيف كون الجابرى ملامح العقل العربى ؟ فالصورة التى يقدمها الجابرى لتكون العقل العربى هى فى الحقيقة ثمرة تعريفات وتحديدات ومقدمات واستخلاصات وتعميمات معينة .

وهذا أمر طبيعى بالنسبة لكل مبحث ولكل باحث . ولكن يبقى السؤال عن مدى موضوعية هذه الثمرة الأخيرة لكل هذه العمليات الذهنية ، كما يبقى كذلك السؤال حول حدود وطبيعة هذه العمليات الذهنية نفسها . أو بعبارة أخرى ، إننا ننتقل من نقد العقل المنقود إلى نقد العقل الناقد .

كيف عرف الجابرى العقل العربى عامة ؟ وكيف حدد معالم العقل العربى بوجه خاص ؟ إن مفهوم العقل الذى يدرسه ويحلله الجابرى بعيد كل البعد عن مفهوم " العقلية " التى تعنى حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة ، كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكها وتصرفاتها (١) . ومفهوم العقل عند الجابرى بعيد كل البعد كذلك عن المفهوم العرقى الضيق . فالعقل عنده هو جملة القواعد المستخلصة من موضوع ما ، أى الموضوع الذى يتعامل معه الإنسان (٢) . ولهذا تتعدد العقول بتعدد الموضوعات الخاصة . وتأسيسا على هذا فان الموضوع الذى تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكرى الإسلام ، كما يقول الجابرى ، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذى تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكرى اليونان

أو فلاسفة أوروبا . وبالتالي فإن القواعد التى استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التى شكلت جوهر العقل اليونانى أو العقل الأوروبى (٣) . العقل إذن عند الجابرى هو أداة للإنتاج النظرى أو منظومة من قواعد النشاط الذهنى مستخلصة من ثقافة خاصة ، وتتكون هذه الأداة أو المنظومة أو القواعد لاشعوريا خلال الممارسة الثقافية لتشكّل فى النهاية النظام المعرفى لثقافة ما (٤) . ويحدد الجابرى عصر التدوين كنقطة بداية لتكوين هذا النظام المعرفى للثقافة العربية الإسلامية . على أنها نقطة البداية ونقطة النهاية فى الوقت نفسه . ذلك أن النظام المعرفى للثقافة العربية قد اكتمل تماما فى مرحلة التدوين ، ولم يتغير منذ ذلك الوقت وما زال سائدا فى ثقافتنا حتى يومنا هذا ومن هنا فإن النظام المعرفى أو البنية الذهنية الثابتة فى الثقافة العربية كما تشكلت فى عصر التدوين لا تزال الإطار المرجعى للعقل العربى حتى اليوم . وعلى هذا فهى ثقافة ذات زمن واحد ، زمن راكد يعيشه الإنسان العربى اليوم مثلما عاشه أجداده فى القرون الماضية (٥) . ورغم هذا فإن الجابرى لا ينكر أن هذه الثقافة ذات البنية المعرفية المحددة ، وذات الزمن الواحد الراكد ، تستند إلى ركائز وأسس أيديولوجية وسياسية . ولكنه يؤكد حرصه الدائم على توجيه الاهتمام إلى الجانب الإستيمولوجى وحده ، أى إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظرى فى العلوم العربية (٦) ، مفصّلا عن هذه الركائز والأسس ، فضلا عن أنه يقصر دراسته - كما يقول - على جانب الثقافة " العامة " دون الثقافة الشعبية .

والجزء الأول من " نقد العقل " هو محاولة لتحديد معالم هذه البنية المعرفية الثابتة ، وإنجابتها اثباتا يرتفع بها - كما يقول - إلى " مستوى الحقيقة " التاريخية ، لا بل الحقيقة العلمية ، وسيكون ذلك - " التحليل الملموس للواقع الملموس " (٧) .

فما هى هذه المعالم التى تكوّن البنية المعرفية للعقل ، وكيف تكونت أولا ؟

يصنف الجابرى مختلف المعارف والعلوم فى الثقافة العربية الإسلامية فى ثلاث مجموعات هى علوم البيان من فقه وكلام وبلاغة ويطلق عليها اسم " المعقول الدينى " وآلياتها المعرفية هى قياس الغائب على الشاهد . والمجموعة الثانية هى مجموعة علوم العرفان وتضم التصوف والفكر الشيعى والفلسفة الاسماعيلية والتفسير الباطنى للقرآن والفلسفة الإشراقية والكيمياء والتطبيب والسحر والظلمسات وعلم التنجيم . ويطلق الجابرى على هذه العلوم اسم " اللامعقول العقلى " أى الذى ينسب إلى العقل لا إلى الدين أو " العقل المستحيل " ، وتقوم على نظام معرفى هو الكشف والتجاذب والوصال . أما المجموعة الثالثة فهى علوم البرهان التى تضم المنطق والرياضيات والطبيعية بأنواعها المختلفة والإلهيات بل الميتافيزيقا . ويؤسّسها نظام معرفى واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والإستنتاج كمنهج ، ويطلق عليها الجابرى اسم المعقول العقلى " كروية واستشراف (٨) .

أما علوم البيان فقد تشكلت دفعة واحدة هى مرحلة التدوين ، واستكمل البناء كله منذ هذه اللحظة الأولى فسيبويه والفراهيدى وضعا أصول النحو واللغة ، والشافعى وضع أصول الفقه ،

والمعتزلة والأشاعرة وضعوا أسس الكلام . وهذه العلوم جميعا على تنوعها تقوم على منهج قياس الغائب على الشاهد ، ويتحقق بها اكتمال بناء الثقافة العربية ، بل بناء العقل العربى كله ، مما اقضى إلى تجميد هذا العقل .

ففى مجال اللغة قام التدوين على أساسين : أساس قياسى نظرى ، قولب اللغة وحنظها ، ومصدر سماعى يعكس علما بدويا حسيما لاتاريخيا هو الذى صنع بلفظه " العالم " العربى منذ ذلك الحين حتى اليوم (٩) . أما فى مجال الفقه ، فلقد قصر الجابرى تحليله على الجانب النظرى منه دون الجانب التطبيقى . ورأى فى هذا الفقه النظرى تأثيرا يمنهج علما اللغة والنحو . وكان الشافعى هو المشرع والمؤسس لأصول الفقه بل لأصول الفكر العربى كله مقبعا هذا التأسيس على الريح القياسى بين الجزء والجزء ، وبين الفرع والأصل ، وأصبح النص معه هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربى وفاعلياته (١٠) . ولقد تبنت جميع المذاهب الفقهية باستثناء مات قليلة - كما يقول الجابرى - قواعد القياس الذى اتخذها الشافعى منهجا له (١١) .

وكان الأشعرى امتدادا للشافعى فى علم الكلام ، فقد أسس نظرية أهل السنة فى الخلافة مرتكزا على أصول الشافعى (١٢) . بل لايجد الجابرى اختلافا بين مشروع المعتزلة ومشروع الشافعى " فالمعقل هنا مع المعتزلة أو هناك ، الشافعى مجرد أداة .. فهو فى جميع الأحوال نى خدمة الكتاب والسنة وليس بديلا عنها " (١٣) والتعامل مع الأصول فى علم الكلام المعتزلى بنفس الآلية الذهنية التى يتم بها مع نفس الأصول فى الفقه ، إنها آلية رد الفرع إلى الأصل التى لا تختلف فى شئ - كما يقول الجابرى - بوصفها آلية ذهنية لا غير ، عن القياس ، قياس الفرع إلى الأصل ، أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم (١٤) .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالبلاغة فهى جميعا ترجع إلى التشبيه . والتشبيه كما يقول الجابرى يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس مما يجعل منه قياسا يلحق فيه المجهول الغائب بالمعلن الشاهد عبر صفة شبه بينهما (١٥) أى هو نفسه القياس الذى يشكل آلية العقل المنتج للثقافة العربية فى النحو والفقه والكلام (١٦) .

هناك إذن آلية ذهنية واحدة ، قوامها قياس الغائب على الشاهد وربط الفرع بالأصل وهى التى تشكل طبيعة الفعل العقلى الذى يؤسس الإنتاج المعرفى فى علوم البيان جميعا .

أما علوم العرفان ، فهى لم تنشأ إنشاء فى عصر التدوين ، وإنما هى امتداد لا أكثر ولاأقل لموروث قديم ، أو لبنيات عقائد وثقافات سابقة على الإسلام . ولقد أخذ هذا الموروث يتسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية ، عند توقف الفتح السياسى والدينى الموجه إلى الخارج . تسرب هذا الموروث القديم ليحل محل الفتح الموجه إلى الخارج فى صورة فتح " مضاد " موجه إلى الداخل ، " فى شكل موروث فلسفى علمى (١٧) . تسرب هذا الموروث القديم إلى داخل ساحة المعقول الدينى معارضا إياه بلا معقوليته المتمثلة فى المعتقدات المجوسية والمناوية ومذاهب الصابئة والاسرائيليات ، التى أخذت تبرز فى الفكر الشيعى وما يرتبط به من تيارات باطنية

وفلسفات إشراقية . وقد أخذت هذه الايديولوجيات السلموية - على حد تعبير الجابري - تتخذ موقف المعارضة للسلطة المركزية الى كانت تتمسك في الغالب " بالمعقول " الدينى العربى البيانى كايديولوجية رسمية (١٨) . على أن هذا الموروث القديم ليس دخيلا وأجنبيا بل نجد أصوله وقصوده - كما يقول الجابري - فى الحياة الفكرية الجاهلية ، ولهذا فهو جزء من تاريخنا القومى . ولقد كان العقل المستقيل الذى تحمله الهرمسية أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم وذلك عبر الكيمياء والتنجيم للعلم السحرى الهرمسي اللاعقلانى والأفلاطونية المحدثة (١٩) . ثم أخذ هذا العقل المستقيل يتخذ مواقع له فى مختلف قطاعات الفكر العربى الإسلامى السنى (٢٠) رغم الاختلافات بينهما من حيث النظام المعرفى فى كل منهما . ولهذا لجأت الدولة العباسية فى عهد المأمون إلى السعى إلى تنصيب العقل فى الثقافة العربية الإسلامية ، وإقامة التحالف بينهما وبين المعقول الدينى " لصد الهجمات المغنوصية التى لم تكن تهدد العباسيين كدولة فحسب بل تهدد الفكر الدينى الرسمى بشقيه المعتزلى والأشعرى . بل أن هذا الخطر هو الذى أدى - كما يقول الجابري - إلى فرض المصالحة بين العرفان الصوفى والبيان العربى (٢١) .

أما المجموعة الثالثة من العلوم العربية فهى التى يطلق عليها الجابري اسم البرهان . وسنجد بداية هذه المجموعة من العلوم وما تقتله من نظام معرفى برهانى فى المشرق عند الكندى وإلى حد كبير عند الفارابى ورغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة إلا أن الإزدهار الحقيقى لهذا النظام المعرفى قد تحقق كما يلحظ الجابري فى الأندلس والمغرب .

ولهذا فهو يعتبر هذه المرحلة من الإزدهار البرهانى فى الأندلس والمغرب زمنا ثقافيا عربيا آخر ، متوأكبا مع الزمن الثقافى العربى فى المشرق . إنه زمن ثقافى عربى آخر لاختلافه المعرفى عن الزمن الثقافى المشرقى الذى كان يسود فيه البيان والعرفان .

لقد قامت الدولة الأموية فى الأندلس عام ١٣٩هـ ، وكان لها خصمان تاريخيان كما يقول الجابري : الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية . وتقوم كل منهما على ايديولوجية مختلفة عن الأخرى . فالأولى سنية والثانية شيعية . ولهذا كان لابد من البحث عن ايديولوجية أخرى . وما أن النظم المعرفية المتناقضة فى الثقافة العربية آنذاك كانت ثلاثة هى البيان والعرفان والبرهان ، وما أنه ليس فى الإمكان إضافة نظام معرفى آخر ، فإن عملية التجاوز المطلوبة كان لابد أن يبحث لها عن طريق جديد فى التعامل مع هذه النظم المعرفية (٢٢) .

كانت ظاهرة ابن حزم ذات الطابع العقلانى النقدى على حد تعبير الجابري بمثابة إعلان نضالى للمشروع الايديولوجى الذى يخترع فى الأندلس ليكون السلاح النظرى الذى تواجه به الدولة الأموية خصميهما التاريخيين : الفاطميين ، والعباسيين فى بغداد (٢٣) . أراد ابن حزم أن يؤسس البيان تأسيسا منطقيا يقينيا أى على البرهان . وكان خطاب ابن تومرت ودولته الموحدية التجسيد لهذا الزمن الثقافى البرهانى الجديد ، وكان يتمثل ذلك فى رفض مبدأ قياس الغائب على الشاهد ، وفى الدعوة إلى ترك التقليد والعودة إلى الأصول والاستناد إلى الاستدلال

المنطقي الارسططالى . كانت بداية جديدة - كما يقول الجابرى - للعقل العربى . بدأت باين حزم وتواصلت فى الشاطيى وابن باجه وابن رشد وابن خلدون . ولكن ما أن اكتمل تأسيس هذه المرحلة الجديدة من الزمن الثقافى العربى التى كانت تتسم بنظام معرفى هو نظام " العقل العقلى " حتى أنطفأ شعاعها وأخذ يسود عصر الاتحطاط واللاعقلانية ، أى استقالة العقل وانتصار العرفان .

وفى نهاية هذا الجزء الأول من نقد العقل العربى المكرس لتكوين هذا العقل ، يشير الجابرى قضيتين : الأولى هى : لماذا انتهى الأمر بالعقل البيانى العربى إلى هذه الوضعية . والجابرى لا ينكر أثر العوامل السياسية والاجتماعية ، ولكنه يكتفى بالإشارة العابرة إلى هذا - كما يشير كذلك إلى احتلال " العقل المستقيل " الهرمى لمواقع أساسية فى الثقافة العربية منذ عصر التدوين . ولكنه لا يكتفى بهذين الأمرين تفسيراً لظاهرة جمود العقل العربى وهزيمته فى معركة ضد العرفان وإنما يسعى إلى البحث عن سبب آخر داخل العقل البيانى نفسه (٢٤) . ويستعير الجابرى إجابته على هذا السؤال من الباحث الفرنسى " فيستوجير " فى دراسته للغنوصية وأسباب تراجع العقلانية اليونانية (٢٥) . لقد فسر استقالة العقل اليونانى باحتقار هذا العقل للتجربة وتعاليه عليها . والجابرى يفسر استقالة العقل العربى بهذا التفسير نفسه ، فالعقل البيانى العربى لم يكن يقبل بطبيعته التجربة - كما يقول - وكانت هذه نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة . فالموضوع الذى تعامل معه ولا يزال الذى نشأ وتكون خلال التعامل معه ، هو النصوص " فإن ما يمكن استنباطه من قواعد تحكم النص اللغوى أو تشريعات تستقى من النص اللغوى ، محدود تماماً " (٢٦) وهذا ما حصل بالفعل فى مجال العلوم العربية الإسلامية التى انتهت كل شئ فيها فى مرحلة تأسيسها ، مرحلة عصر التدوين ... دائرة انغلقت إلى الأبد فأصبحت الحركة فيها حركة دائرية بالضرورة تكرس التكرار والرتابة وتلتهم ما تنتج . فصار الزمن فيها زمناً مكروراً معاداً ، زمناً ميتاً .

على أن الجابرى يستعير إجابة ثابتة من المستشرق " جيب " هى أن تقنين العقل العربى لم يأت نتيجة لتطور منتجاته بل بدأ " بتحديد مجال حركة العقل البيانى العربى وطريقة عمله ، كان ذلك فى اللغة والنحو والفقه والكلام .. إذن لم يكن فى إمكان العقل البيانى العربى أن يتقدم أكثر مما فعل .. اكتمل البناء .. فأصبح العقل البيانى العربى سجين هذا البناء الذى طوق نفسه ، فلم يكن من الركود مناص ولا من " التقليد " مفر " (٢٧) .

أما فيما يتعلق بعلوم البرهان ، فانها كانت مرتبطة بالمنظومة الارسطية التى كانت - كما يقول الجابرى - قد اكتملت وانغلقت مع صاحبها ... وتحولت إلى منظومة ميتافيزيقية (٢٨) . وما كان يمكن الخروج عليها إلا بكسرها كما تم الأمر فى أوروبا ولم يتم فى الثقافة العربية الإسلامية .

أما المسألة الثانية التى أثارها الجابرى فى نهاية هذا الجزء الأول من كتابه فترتبط بالممارسة العلمية التجريبية فى الثقافة العربية .

إن الجابري يسجل ما حققته هذه الممارسة من نضج وتقدم ولكنه يسجل من ناحية أخرى أن هذه الممارسة العلمية بقيت طوال الوقت خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية الإسلامية ، وظلت على هامش النظم الفكرية والأيديولوجية المتصارعة ، ولم يشارك العلم العربى فى تغذية العقل العربى ولا فى تحديد قوالبه وفحص قهلياته ومسبقاته ، فبقى الزمن الثقافى العربى هو هو مبتدأ على بساط واحد من عصر التدوين إلى عصر ابن خلدون ، وركد هذا الزمن وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون إلى النهضة الحديثة الى لم تتحقق بعد (٢٩) .

وهكذا ينتهى الجابري إلى الإجابة على السؤال المستمر : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ، يجيب الجابري على هذا السؤال إجابة إستيمولوجية خالصة قاتلا : أن المسلمين تأخروا ... حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالاته ... فى حين بدأ الأوروبيون يتقدمون عندما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه . قال أسمايلية هى بنت العقل (٣٠) .

٣ - بنية التكوين :

لعلنا لاحظنا أثناء عرضنا السابق لتكوين بنية العقل فى الجزء الأول من كتاب نقد العقل ، أننا كنا نعرض كذلك فى كثير من الأحيان للبنية المعرفية لهذا العقل المتكون ، إلا أننا فى الجزء الثانى من هذا الكتاب المخصص لبنية العقل ، سيضع الجابري أيدينا على الآليات الدقيقة التى تحدد النظام المعرفى لمختلف مجاميع العلوم العربية الإسلامية . ففى مجموعة علوم البيان ، من نحو وفقه وكلام وبلاغة ، يسجل الجابري منذ البداية ، وبعد قراءة لمداول العقل فى معجم لسان العرب ، أن الرؤية التى تركزها النظرة البنيانية للمعرفة هى رؤية الانفصال وليست رؤية الاتصال (٣١) . والمشكلة الإستيمولوجية الرئيسية التى أسست النظام المعرفى البنيانى وأخذت تغذيه من عصر التدوين إلى اليوم هى مشكلة الزوج : اللفظ / المعنى (٣٢) وهى المشكلة التى سيطرت - كما يقول الجابري - على تفكير اللغويين وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد . فى دراسات هؤلاء جميعا يتبين الجابري ميلا عاما واضحا للنظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين ، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الإستعلاء على الآخر إن اللفظ العربى كما يقول يتمتع منذ البدء بكيان خاص به فى استقلال عن المعنى (٣٣) . ولهذا كانت الإشكالية الأساسية فى النظام المعرفى البنيانى تدور حول محور واحد هو العلاقة بين اللفظ والمعنى ، كيف يمكن إقامتها وضبطها وما أنواعها (٣٤) . والجابري لا ينكر أن هناك من كان يقول بأن الألفاظ تدل على المعانى بذاتها . ولكن هذه النظرية الطبيعية رفضت - كما يقول - من الأغلبية الساحقة من اللغويين والمتكلمين والفقهاء (٣٥) . فالجسلة الاسمية لا يتعلق الأمر فيها بحمل معنى من المعانى على موضوع ، بل يتعلق فقط بالأخبار عن اسم وقع الابتداء به فى الكلام (٣٦) . وفى علم أصول الفقه - كما يقول الجابري - يتجه النشاط الذهنى من اللفظ إلى المعنى ، كما هو الشأن فى علم النحو وعلم البلاغة . كانت النتيجة فى الفكر البنيانى - كما أشرنا من قبل - هى الانتقال أولا من اللفظ والمعنى ويروز أهمية اللفظ والاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات (٣٧) . وفى الصراع داخل علم الكلام حول

مسألة خلق القرآن تبلور حل وسط للمشكلة فى الفصل فى الخطاب بين المعانى التى تقرر فى النفس وبين الألفاظ باعتبارها حروفا تلفظ باللسان . (٣٨) المهم أن المشكلة التى كانت تشغل اهتمام العلوم البيانية هى إشكالية اللفظ والمعنى ولم يكن هناك اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر ولا اهتمام بدور اللغة فى عملية التفكير (٣٩) لم يكونوا قادرين على الاهتمام بأولية التفكير على التعبير وأولية المعنى على اللفظ ، وكان ذلك بسبب انشغالهم بموضوعات هى نصوص ، وليست وقائع . ولهذا كذلك كان إقتصارهم على الانتقال من اللغة إلى الفكر ، من النص إلى معقول النص (٤٠) . أما فى الفقه فقد همشوا - كما يقول الجابرى - مقاصد الشريعة وأصبحت مقاصد اللغة هى المتحكمة (٤١) ورهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى . وفى مجال البلاغة كانت السلطة للشكل (٤٢) .

ويرعرض الجابرى لمسمة أخرى للبنية البيانية هى اللابينية أو التجويز ، مؤكدا أنه فى مجال علم الكلام لم يكن موقف المعتزلة مختلفا فى جوهره عن موقف الأشاعرة فى هذا الموضوع .

فهى عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث بل هى علاقة اقتران بينهما ، أما الفعل الناتج فهو فعل الله . الإطراد الذى نلاحظه فى الطبيعة هو عبارة عن " عادة " من عاداتنا نحن ، فى أن نتوقع حدوث الاحراق كلما مست النار الخطب (٤٣) . ويشير الجابرى إلى نفس هذا الاتجاه الانفصالى فى مفهوم الزمن عند كل من المعتزلة والأشاعرة تأسيسا على القول بنظرية الجوهر الفرده . فالزمن عندهما مؤلف من أجزاء صغيرة هى آتات منفصلة . ويقول الجابرى بامتداد هذا المفهوم الزمنى للزمان فى رؤية النحاة والمؤرخين (٤٤) عامة (باستثناء ابن خلدون طبعاً كما سيقول بعد ذلك) . على هذا فليس ثمة اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة من الناحية الإستمولوجية وإنما الخلاف بينهما هو خلاف مذهبى ايديولوجى حول أسبقية العقل على ورود السمع عند المعتزلة والسمع دون قضية العقل عند الأشاعرة . ويقول الجابرى أن هذا الخلاف يؤسس مذهباً دينياً فى المسؤولية والجزاء وليس وجهة نظر فى المعرفة (٤٥) . وهكذا يميز الجابرى بين التوافق الإستمولوجى والاختلاف الايديولوجى . ويفسر الجابرى هذه الرؤية البيانية للعالم التى تقوم على الانفصال والتجويز بردها إلى سلطة اللغة العربية ، وإلى احتكام اللغة العربية إلى عالم الجزيرة العربية فى الجاهلية ، العالم الجغرافى ، والعالم القبلى ، والعالم الثقافى الفكرى . فالمبادئ التى تحكم الرؤية البيانية للعالم وفى مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز تعود إلى أصل لها فى عالم العرب . (٤٦) ويتكشف هذا الأصل فى " الطبيعة الرملية التى تقوم على الانفصال والتجاور - لا التجاوز أو التداخل - بين حياتها كما يتكشف فى العلاقة القبلية التى تتكون من مجموعة من الأفراد المنفردين . إن العلاقات فى المجتمع الرعوى هى علاقات انفصال ، وكذلك الأمر بالنسبة لمبدأ التجويز الذى تجده بدوره فى البيئة الصحراوية التى تقطعها التغيرات المفاجئة (٤٧) . كما سنجد الاستدلال البيانى كذلك - كما يقول الجابرى - فى الممارسة العقلية الجاهلية ، فبنية هذه الممارسة الإعرابية الجاهلية كانت التشبيهية الذى يقوم على المقاربة بين طرفين (٤٨) ، لأن الرؤية التى تؤسسها المقاربة هى الانفصال .

ولهذا فإن وظيفة الاستدلال البياني تشبيها بلاغيا كان أو قياسا فقهيا أو تلاميا أو نحويا هي المقاربة بين الأشياء ، وتقريب بعضها إلى بعض بهدف البيان والإظهار (٤٩) . بل إن أصل وفصول الاستدلال بالشاهد على الغائب نجدها - كما يقول الجابري - في علوم العرب من نجامة وقيافة وخراسة وكهانة ، وهي الية ذهنية تقوم على الاستدلال بالأثر والامارة (٥٠) . وهو ليس تعبيراً عن مبدأ السببية . لأن الاستدلال السببي هو استدلال بعلة على معلول أو معلول على علة ، أما الامارات فكل ماتقيده هو أن الغائب كان حاضرا نوعا من الحضور أو أنه سوف يحضر (٥١) . ولهذا يحكم عالم الإغرابي مبدأ الانفصال والتجزؤ والمقاربة ، وهو المبدأ الذي يحكم عالمنا القائم على لغة هذا الإغرابي ، وعالمه بالتالي ، كما يقول الجابري .

أما العرفان العقلي فهو تقيض البيان . فبعض العلوم السحرية تقوم على تقيض مبدأ التجزؤ ، إذ تقوم على مبدأ الحتمية الكونية (٥٢) . والمادة المعرفية للعرفان تنتمي إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام والهرمسي خاصة كما سبق أن ذكرنا . وإذا حررنا العرفان الشيعي والاثني عشري والإسماعيلي من مضمونه السياسي وجدنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه ... لوجدنا أنها جميعا هي الموروث العرفاني القديم . فما من فكرة - كما يقول الجابري - يدعى العرفانيون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف إلا ونجد أصلها مباشرا أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق ، وهنا يصدق المثل القائل - كما يقول الجابري - لا جديد تحت الشمس مائة في المائة (٥٣) . ويقول الجابري أن الكشف ليس إلا عملية ذهنية معروفة تقوم على الماثلة . والكشف المعرفي هو أدنى درجات الفعالية العقلية إن الرؤية السحرية هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف والعرفان كنظرية ، إنها الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة ، والتي تفضي بالعارف إلى تأليه ذاته (٥٤) .

فإذا انتقلنا إلى علوم البرهان ، وجدنا أنها تعتمد على قوى الإنسان الطبيعية وحدها دون غيرها - كما يقول الجابري - (من حس وتجربة ومحاكمة عقلية) في اكتساب معرفة بالكون ككل وأجزاءه ، لا بل لتشديد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبى طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضى نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين (٥٥) .

تعتمد هذه العلوم البرهانية على منهج أرسطو وتوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم ، عن الكون والإنسان والله (٥٦) . إلا أن هذا المنهج البرهاني تحول في المشرق إلى مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية شكلية هي الأخرى ، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب ، مما أفقده وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو ، وظيفه التحليل والبرهان وهذا ماحدث بوجه خاص في فلسفة ابن سينا التليفية كما يذهب الجابري ، التي تحقق فيها تداخل تلفيقي بين العرفان والبرهان (٥٧) . إلا أن البرهان وجد نقطة انطلاق جديدة له في الأندلس والمغرب . وقد تجلّى فيما يسميه الجابري بالنقد التجاوزي أو العقلانية النقدية في ظاهرة ابن حزم . وابن حزم يبطل القياس البياني لأنه يقوم

كما يقول على قياس أشياء ، على أشياء ، من أنواع مختلفة ولكنه لا يبطله على إطلاقه وإنما يقل بجوازه بين أفراد النوع الواحد (٥٨) . ويقوم البرهان في امتداده بين ذلك في الاندلس والمغرب على تأكيد القياس الجامع والاستقراء والسببية ومقاصد الشريعة والنظرة التاريخية .

ويختتم الجابري هذا الجزء الثاني من نقده للعقل العربي بتأكيد على أن سلطات ثلاث رئيسية هي التي تشكل بنية العقل العربي : هي سلطة اللفظ وسلطة الأصل التي يستند إليها قياس الغائب على الشاهد وسلطة التجويز . فالعقل العربي - كما يقول - " يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم ، ولا يتعامل إلا انطلاقاً من أصل أو بتوجيه من أي سند سلفي ، هذا إلى جانب أن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة (ولانقول إنتاجها) هي المقاربة (أو القياس البياني) والمائلة (القياس العرفاني) . والعقل في كل هذا يعتمد التجويز كמידاً ، وكقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم (٥٩) . هذه السلطات الثلاث هي ذاتها التي تشكل بنية النظم المعرفية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة (٦٠) وهنا يتساءل الجابري منتقلاً من نقده للعقل العربي عامة إلى التساؤل العملي عن سبيل التغيير والتجديد في بنية العقل العربي وتأسيسه بنسبة أخرى . وهو يؤكد أن هذا لن يتحقق إلا بالممارسة ، الممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة ، ولكن في مقدمة ذلك ممارسة العقلانية النقدية على التراث (٦١) . مرة أخرى ما السبيل للتغيير والتجديد في بنية العقل العربي ؟ ويجيب الجابري : لا بداية من الصفر وإنما من داخل التراث نفسه " لابد من الانتظام في عمل سابق ، أعني في التراث " ثم يؤكد أن ماتبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن تنتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي (٦٢) فيها . كما يقول الجابري - يحترق العقل العربي من ذلك التصور الذي يربط بين التجويز وبين اللاعقل والعبث المخيف وبين العقيدة الدينية نفسها ... ويصبح القول بارتباط المسيحية بأسبابها أرتباطاً ضرورياً جزءاً من العقيدة الدينية " (٦٣) .

هذه باختصار شديد الملامح الرئيسية العامة لنقد الجابري للعقل العربي في تكوينه وفي بنيته . ويبقى بعد ذلك تهميش بعض الملاحظات ذات الطابع المنهجي العام . بل اعترف أنها ذات طابع سجالي كذلك في معظمها ولاتفنى عن التحليل والدراسة التفصيلية لأن الجابري . ولكن حسبى أن تكون هذه الملاحظات المنهجية خطرة تهديدية لذلك التحليل ولتلك الدراسة التي أروجو أن أقوم بها في المستقبل .

على هامش المتن الجابري أسوق هذه الملاحظات المنهجية متدرجا بها من تكوين العقل إلى بنيته :

١ - لاشك أن الفصل بين التحليل الإستمولوجي والدلالة الموضوعية والمضمونية فصل مشروع بل ونافع منهجياً ، ولكن بشرط ألا نستخلص من التحليل الإستمولوجي وحده حكماً شاملاً على الموضوع المدروس وخاصة إذا كان هو العقل البشري . على أن هذا هو ما فعله الجابري في نقده للعقل العربي فلقد اقتصر على التحليل الإستمولوجي لكنه استند إلى هذا

التحليل وحده لتعميم الحكم على العقل العربى عامة . على أنه فى أكثر من موضع خلط بين التحليل الاستمولوجى والتفسير والتقييم الموضوعى والايديولوجى مما يؤكد إدراكه لقصور الاكتفاء بالتحليل الاستمولوجى . ففى حديثه مثلاً عن العلاقة بين العرفان الشيعى والعرفان الصوفى نجد يقول " ليس ثمة شك فى اشتراك العرفان الشيعى والعرفان الصوفى فى أصل واحد هو الهرمسية ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الاستمولوجية لا معنى له . ولكن التمييز بينهما يصعب ضرورياً ، إذا نظرنا إلى الوظيفة الايديولوجية السياسية التى كانت لكل منهما داخل الحياة (٦٤) العربية " ومعنى هذا أن التحديد الاستمولوجى لفكر أو لذهب لا يمكن وحده أن يفسر لنا وظيفته أو دلالاته الاجتماعية والايديولوجية - وتأسيساً على هذا يمكن أن يقوم توافق استمولوجى وتناقض سياسى ايديولوجى ، كما يقول الجابرى - فى موضع آخر عندما أشار إلى ما اعتبره مفارقة خطيرة فى التجربة الحضارية العربية التى تشمل فى التناقض بين المضمون الايديولوجى والأساس الاستمولوجى بين المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية ، أى التناقض بين الطابع الثورى النقدي على حد قوله للأهداف الشيعية والطابع اللاعقلانى للاستمولوجيا الشيعية ، على حين كانت الدولة السنية محافظة على مستوى الأهداف ، وثورية (أى عقلانية) كما يقول على مستوى الايديولوجيا أغنى ما يؤسسها معرفياً (٦٥) . وليس يعنينا هنا مناقشة هذا التناقض - رغم اختلافنا معه - الذى يفترضه بين ما يسميه بالطابع الثورى فى الأهداف والطابع اللاعقلانى فى الأساس الاستمولوجى وإن ما يعنينا فى هذه المسألة هو أن التحليل الاستمولوجى وحده غير كاف لتفسير الظواهر الفكرية . فليس من سبيل مثلاً لتفسير أو لتقييم الحركة الصوفية فى بعض مواقفها العملية ، وفى علاقتها مثلاً بالأصناف وجماعات الحرفيين أو تقييم حركة مثل القرامطة بالاعتصار على إبراز نظامها المعرفى اللاعقلانى . والغريب أن الجابرى كان يخرج فى بعض الأحيان عن حدوده الاستمولوجية تفسيراً لبعض الظواهر مثل تفسيره للصراع بين أهل السنة والشيعة بالعوامل السياسية ، على حين أنه كان يغيب هذه العوامل فى بعض الظواهر الأخرى مقتصرًا على العامل الاستمولوجى ، وذلك مثلاً حين يفسر الخلاف بين أهل السنة والمتصوفة بأنه كان مجرد خلاف معرفى . كأننا الحلّاج على سبيل المثال شقّق لأسباب معرفية استمولوجية خالصة ؟! ولاشك أن التحليل الاستمولوجى بلا عقلانية الفكر الهرمسي والفيتاغورسي عامة لا يمكن أن يفسر الدور الكبير الذى أدّاه هذا العقل فى العلوم الرياضية والكيميائية . على أن خلاصة هذه الملاحظة المنهجية الأولى أن التحليل الاستمولوجى وحده غير كاف - رغم أهميته - فى إضاءة وتفسير وتقييم الظواهر العقلية والمذهبية ، ناهيك عن اتخاذه أساساً للحكم العام على العقل العربى .

٢ - يقول الجابرى أنه يتبنى فى نقده للعقل العربى منهج التحليل الملموس للواقع الملموس . والحقيقة أن تحليله كما رأينا هو تحليل استمولوجى للنصوص " العالمة " والنصوص " العالمة " قد تكون ملموسة ولكنها ليست هى الواقع عامة ، وليست هى كل الواقع الثقافى أو تمثل التجلى الفعلى للعقل ؛ فنصوص الواقع أكبر وأشمل وأعمق دلالة من النصوص " العالمة " وقد يقال أن نقد الفكر النظرى هو ضرورة منهجية تسبق دراسة الفكر العملى . وإذا صح هذا وهو

ليس صحيحا على إطلاقه ، فـنموذج " كانط " له دلالة الخاصة ، فإن الفكر العملى قد يكون مصدرا بالغ الفنى لتحديد معالم الفكر النظرى نفسه ، ولكن إذا صح أن نبدأ منهجيا بالعقل النظرى ، فليس من الجائز على الأقل اتخاذ نتائج تحليل " النصوص العالمة " وحدها ، أساسا لتعميم الحكم على مجمل العقل العربى ، العقل العالم ، والعقل الشعبى ، والعقل العلمى ، والعقل العملى . والأبحاث الاستعمولوجية التى استفاد منها الجابرى منهجيا مثل أبحاث بياجيه وفوكو لا تقف عند حدود النصوص الثقافية المجردة ، بل تفوص أساسا فى تفاصيل التجليات والممارسات العملية والمادية لاستخلاص نتائجها الاستعمولوجية . فضلا عن هذا ، فإن نصوص الثقافة " العالمة " نفسها فى هذه الدراسة الاستعمولوجية لا تستوعب نصوصا " عالمة " أخرى على جانب خطير من الأهمية . ففى مجال الفقه نفسه ، اقتصر الجابرى على الفقه النظرى دون الفقه التطبيقى الذى هو رغم طابعه التطبيقى لا يمكن فصله عن الفقه النظرى ، بل هو مصدر من مصادر محاكماته الذهنية . والفقه التطبيقى كما نعرف من أغنى المصادر وأخصبها فى معرفة حقيقة الفاعلية الذهنية فى موضوع ما . والفقه التطبيقى حوار ذهنى إشكالى بين النص الثابت ووقائع الحياة المتجددة . وما أخطر ما يتلى به من صراعات واجتهادات مختلفة متنوعة ، وما أخطر كذلك ما يقضى إلى نتائج نظرية مستمدة من واقع الخبرة والضرورة الحياتية .

على أن الاقتصاد على الثقافة " العالمة " النظرية لا تحرم الدراسة من الثقافة الشعبى فحسب ، بل تحرمها كذلك من الثقافة الأدبية والفنية ، بل تغلق نفسها دون عالم كامل هو الحضارة العربية الإسلامية بكل ما يحتدم فيها من ممارسات وعمليات ومشروعات إدارية واقتصادية وزراعية وصناعية وعمرانية وفيزيائية ورياضية وفلكية وكيميائية وجغرافية إلى غير ذلك . إن العقل لا يتجلى فى الفكر المجرد فحسب بل أن أعرق تجليه وتجميده هو فى الظواهر العملية وأساليب الإدارة والتنظيم والإنتاج والمخترعات والمكتشفات التطبيقية والعلمية النظرية . ولقد فسر الجابرى عدم دراسته للعلم التجريبى بأن العلم التجريبى كان على هامش الصراع الأيديولوجى والمعرفى - ولعل هذا صحيح إلى حد كبير - ولكنه كان مع هذا فى قلب الحضارة العربية الإسلامية وكان مرتكزا أساسيا من مرتكزات العمرانية والصناعية والتجارية والطبية والجغرافية والعسكرية والحق أنه لن تكتمل معرفتنا - حتى فى الحدود الاستعمولوجية - بالعقل العربى بغير دراسة مختلف التجليات العملية والعلمية التى تشكل معالم الحضارة العربية الإسلامية . إن عدم دراسة هذه التجليات يجعل من الحكم الاستعمولوجى على العقل العربى حكما مهتسرا ناقصا بالضرورة .

٣ - يتخذ الجابرى من عصر التدوين نقطة البداية فى تكوين العقل العربى الإسلامى وهو اختيار اجرائى بالغ الأهمية والدقة . ولكن هذا الاختيار كعملية اجرائية يصلح أن يكون محور إشارة ، أو لحظة مرجعية فى الدراسة . إلا أن الجابرى جعل من هذه النقطة : البداية والنهاية للملاصق العقل العربى كله والأول والآخر لكل تجلياته منذ لحظة التدوين حتى يومنا هذا ، بدأ بها العقل العربى واكتمل بها العقل العربى وجمد بها العقل العربى . وليست ثقافتنا طوال هذه

المرحلة التاريخية إلا مجرد تكرار واجترار لنظام معرفي واحد راكد ، توجد به وركد معه زمننا الثقافي ، وتلاشت به حركة التاريخ في الفكر العربي ، وحركة الفكر العربي في التاريخ . والحقيقة أن الجابري قد عرض لعصر التدوين نفسه عرضا يكاد يلقي ما فيه من اختلافات واجتهادات وصراعات داخل المذهب أو التوجه الفكري الواحد . ففي مجال الفقه مثلا ليس هناك الاختلاف والتعارض بين الفقه السني والفقه الشيعي فحسب بل هناك كذلك الاختلافات داخل الفقه السني نفسه ، فبرغم سيادة الأصولية الشافعية فمن التعميم المخل أن نجعل من الشافعي وحده الممثل الوحيد للعقل العربي ابستمولوجيا لا في مجال الفقه فحسب بل في مجال الكلام كذلك كما يذهب الجابري . فلاشك أن هناك فروقا واضحة بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي والمذهب المالكي ، وهي فروق ابستمولوجية تعبر عن مواقف وفروق موضوعية اجتماعية . ولاشك كذلك أن هناك فروقا بين الأصولية القياسية الشافعية ، والاجتهاد العقلي المعتزلي ، لا من حيث المواقف الفكرية فحسب بل من حيث البنية المعرفية . وكذلك الأمر بين المعتزلة والأشاعرة .

إن المحرص على اكتشاف ما هو ثابت وعام في حركة التاريخ الفكري العربي وفي النظام المعرفي في العقل العربي ، حرص علمي واجب ، ولكن تحديد ما هو ثابت وعام لا يكون باغفال وتغيب ما هو متغير وخاص . إن التحليل الابستمولوجي الذي قام به الجابري لم يقلص فحسب بل يكاد يلقي الاختلافات والتميزات لا في العقل العربي في مرحلة التدوين وحدها ، بل يكاد يلقي الاختلافات والتميزات في مسيرة العقل العربي طوال تاريخه منذ عصر التدوين حتى اليوم . هناك بغير شك ما هو ثابت ، ولكن هناك كذلك ما هو متغير ، كنتيجة لتغير وقائع التاريخ . والغريب أن الجابري يفسر التغيرات في العقل والثقافة عامة ، تارة بالتداخل وتارة بالتعالف وتارة بالقطيعة إلى غير ذلك ، مع أن ما يسميه بالتداخل أو التعالف أو القطيعة بين الأنظمة المعرفية المختلفة ، هو تعبير عن تغيير وتطور مرتبط بتغير وتطور الأوضاع الاجتماعية والتاريخية . فلسفيا لا نستطيع مثلا أن نفصل فكر الكندي عن الفكر المعتزلي أو أن ننكر أنه تطوير نظري للفكر المعتزلي .

بل لاستطيع أن نقيم هذه القطيعة المفهومية بين ما يسميه الجابري بالمعقول الديني في المشرق والمعقول العقلي في المغرب ، مع أن كثيرا من جوانب هذا المعقول العقلي في المغرب هو امتداد وتطوير لذلك المعقول الديني في المشرق في إطار ملازمات اجتماعية مختلفة . فابن رشد تطوير للكندي بل امتداد وتطوير لكثير من منجزات الفارابي : بل إن ما يصفه الجابري بالمعقول العقلي في المغرب هو في الحقيقة معقول ديني كذلك كما هو الحال في المشرق ، فما كان يتحرك رغم منهجه البرهاني خارج نطاق الدين . وكان في المشرق والمغرب على السواء اتجاهات لا عقلية شيعية وغنوصية . ولا شك أن كثيرا من نظم التحليل والتفسير في فكر ابن خلدون التاريخي نجد مقدماتها عند مسكويه والمسعودي . ما أريد أن اتحدث عن منجزات الفكر العربي في مجال العلوم التجريبية في المشرق عند ابن الهيثم وابن الشاطر وفي المغرب عند البطروجي وما أريد أن

أخوض في منجزات الفكر العربي المعاصر ومدى ما فيه من استمرارية راکدة للعقل البیانی القديم أو قطیعة معه ، أو اجتهدات متعددة بتعدد المواقف والملازمات الموضوعية الاجتماعية .

فخلاصة القول ، أن الجابری رغم اختياره الذکی لعصر التلوین كنقطة بداية إجرائية فإنه لم یبصر بها مرحلة من مراحل العقل العربي ، لها ما قبلها ، ولها ما بعدها من مراحل ، وإنما أنفى بها الاختلافات والتمايزات فی داخلها وألغى بها تاريخية الفكر بل تاريخية الواقع نفسه الذى يعد الفكر تجلیا من تجلیاته .

وأخشى أن تقود مثل هذه النظرية فی تفسیر - إن لم یکن فی تبریر - أوضاع التخلف والتخلفیة فی واقعنا العربی الراهن یطغیان الماضی إلى تغیب العوامل الموضوعية واللاتیة الراهنة المسؤولة أساسا عن هذا الواقع المتخلف .

ولاشك أن هذه القضية لاحتسم بهذه الأحكام السجالية ، وإنما لابد من اختبارها اختبارا تفصیليا فی مواقف ومواقف فكرية محددة .

٤ - يستخلص الجابری من تحليله لبنية العلوم البیانية أن الانفصال هو الآلية الاستعمولوجية (المعرفية) للعقل البیانی ، وذلك تأسيسا على طبيعة العلاقة بین اللفظ والمعنى فی الدراسات اللغوية ، والانتقال من اللفظ إلى المعنى فی علم أصول الفقه ، وتأسيسا كذلك على نظرية خلق القرآن والجوهر الفرد أو النظرية الذرية عامة فی علم الکلام والتشبيه الذى یقوم على المقارنة فی البلاغة ، ومن الصعب فی هذه الدراسة المحدودة تناول مختلف هذه الأمور تناولاً تفصیلياً أو عاما ، وإنما حسبی القول بشكل عام بأن هناك اختلافات وتمايزات وتفسیرات مختلفة فی هذه الأمور التى استخلص منها الجابری حکما قاطعا بسيادة الانفصال فی بنيتها المعرفية . ولكنى سأكتفى بالإشارة إلى موضوع واحد يستند إليه الجابری فی تأكيد مقولة الانفصال هذه هو قوله بالنظرية الذرية ، أو الانفصالية فی مفهوم الزمن فی العقل العربی البیانی بل فی العقل العربی عامة . ولحق أن الجابری إنما یتنبأ فی هذا ما سبق أن ذهب إليه لويس ماسينيون وتابعه بعد ذلك جاردیه . وماسينيون قد قام بتعميم مفهوم الأشاعة للزمن كآنات منفصلة تأسيسا على مفهوم الجوهر الفرد عندهم على مختلف تجلیات الفكر العربی من نحو وكلام وطوقوس دينية وموسيقى وتاريخ إلى غير ذلك . ويمتد جاردیه بهذا المفهوم الانفصالى للزمن إلى ابن خلدون وإلى الأدب المصرى فی عصرنا الراهن . والحقيقة أن كلا من ماسينيون وجاردیه يلتقطون بعض الظواهر الجزئية فی مختلف مجالات الثقافة العربية الإسلامية ، ثم یسعون إلى تعميمها . وفى تقديرى أن الجابری وقف كذلك عند تحليل بعض النصوص لیستخلص منها تلك الدلالة الانفصالية للزمن فی العقل العربی الإسلامی .

ولو استثنينا المذهب الأشعرى ، واستعرضنا مختلف التجلیات الفكرية والنظرية والتطبيقية سواء فی النحو أو الفقه أو الفلسفة أو التاريخ أو العلم أو الميكانيكا (علم الحیل) ، فضلا عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والإدارية ، بل الشورات والتمردات

الشعبية لوجدنا أكثر من مفهوم للزمن والطابع الأغلب عليها جميعا هو طابع الاستمرار والاتصال . حقا ، قد لاتعثر على مفهوم تطورى صاعد للزمن ، ولكننا سنجد مفهومين موضوعيا متصلا متحققا للزمن ، وحسبى أن أشير أخيرا إلى أن دراسة النحو العربى تكشف عن اتساع هذا النحو لختلف صيغ الأفعال التى نجدها فى اللغات الأوروبية القديمة والحديثة باستعانتها بالأفعال المساعدة . أى أن الزمن فى النحو لا يقف عند ماض وحاضر ، بل تتنوع وتتعدد امتداداته وحالاته الزمنية (٦٦) .

٥ - الآلية المعرفية الثانية التى يؤكدُها الجابرى فى العقل البينائى بل فى العقل العربى عامة هى آلية التجويز أى انعدام مفهوم السببية . ويذهب الجابرى إلى أن موقف المعتزلة لا يختلف فى الجوهر عن موقف الأشاعرة فى هذه القضية ، ويستند الجابرى فى هذا على نص للقاضى عبيد الجبار المعتزلى حول مدلول السبب والمسبب . والحقيقة لو تأملنا هذا النص (٦٧) لوجدناه يربط بين السبب والمسبب ومفهوم التوليد فى الفكر المعتزلى ، ولكنه يميز بين السبب والمسبب من ناحية ، والعلة والمعلول من ناحية أخرى باعتبار أن العلة والمعلول تعبران عن علاقة ضرورية وليس عن علاقة اقتران . والواقع أن القول بالسببية والعلاقة الضرورية تكاد أن تكون أساما فكريا راسخا فى الفكر المعتزلى عامة ، ولهذا فقد يكون من التعسف القول بوحدة الموقف بين المعتزلة والأشاعرة فى هذه القضية . وحسبى هنا أن أضرب مثلا سبق أن ضريته فى دراسة سابقة لأبين الفرق الجوهرى بين مفهوم السببية عند المعتزلة والسببية عند الأشاعرة .

فى إطار الدولة البويهية عالج كل من الإمام القاضى الباقلاتى الأشعرى والقاضى عبيد الجبار المعتزلى قضية عملية واحدة هى قضية غلاء الأسعار .

أما الباقلاتى ، فى الفصل الذى خصه لهذا الموضوع فى كتابه " التمهيد " فقد رفض إرجاع الغلاء والرخس فى الأسعار إلى العرض ، وإنما أرجعه إلى الطلب ، أو إلى ما أسماه " الرغائب والدواعى " . فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها كما يقول . فلو أن الله خلق الزهد فى الناس عن الاغتناء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم وإن قل بقليل أو بكثير . وعلى هذا فجميع هذه الأسعار من الله تعالى " لأنه هو الذى يخلق الرغائب فى الشراء ويوفر الدواعى إلى الاحتكار " بل إن مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينةهم فقد تقول مجازا أن السلطان قد أمانتهم جورا وضرا وهزلا . وهو فى الحقيقة كما يقول الباقلاتى لم يفعل بهم موتا ولا قتلا وإنما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم . وهكذا يرجع الباقلاتى السببية إلى الله وحده فى كل شئ فلا سببية بين الأشياء كما سيعرض ذلك بتفصيل أكبر الغزالى فى تهافتة . أما القاضى عبيد الجبار فى كتابه " المغنى " فيقول فى الموضوع نفسه " بأن سبب الغلاء هو قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه ، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود . وإن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة ويؤدى هذا إلى فساد يعم الفقراء " . ولهذا يرى القاضى عبيد الجبار أن يتدخل الإمام لتسعير بعض الأمثلة على التعديل أى مراعاة المصلحة العامة (٦٨) .

وهكذا نتبين اختلافا فكريا وعمليا ، نظريا وموقفا ، بين الإمام الباقراني الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي في قضية السببية وفي تحييدها العلمى وهو كما رأينا ليس مجرد اختلاف إبستمولوجى بل يتضمن بهذا الاختلاف الإبستمولوجى اختلافا إبديولوجيا فى الموقف من السلطة .

والواقع أن الأصوليين عامة يتكلمون فى موضوع الدوران الذى يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما ، وانقسموا فى ذلك بين قائل بأنه يفيد اليقين وبين قائل بأنه يفيد الشك وبين موقف لا يرى فيه ظنا ولا يقينا . وكان المعتزلة من القائلين بأنه يفيد اليقين (٦٩) .

وعلى هذا فمن التعميم المخل أن نقول بأن التجويز أو اللاسببية هو النظام المعرفى السائد فى الفكر البائى عامة ، وفى الفكر المعتزلى والأشعري خاصة وبغير تمييز بل هو السائد كذلك فى العقل العربى منذ عصر التدوين حتى يومنا هذا !

٦ - يفسر الجابري هذه الرؤية البائية للعالم التى تتمثل فى الانفصال والتجويز بالمصدر البهيوى الصحراوى والقبلى للغة العربية وهو تفسير جغرافى وأنثروبولوجى للبنية العقلية . ويرد الجابري على نقد ماثل وجهه إليه الأستاذ محيى الدين السبحى فى الندوة المخصصة لمناقشة كتابه " نقد الفكر العربى " فى مجلة الوحدة (٧٠) ، يرد على هذا النقد قائلا بأنه لا يؤمن بالاحتمية الجغرافية وإن ماقال به ليس تفسيرا وإنما هو مجرد تصور بيانى ، إلا أنه يعود فيؤكد على أنه للحث على أصول البيان كنظام معرفى لا بد من الرجوع إلى ثقافة العرب فى الجاهلية وصدر الإسلام . ولهذا فهو فى الحقيقة لا يتخلى عن تفسيره لمبدأ الانفصال والتجويز بالأصول الرمزية والقبلية . ويؤكد الجابري بهذا التفسير أن يتلاقى حرقيا مع ما سبق أن فسر به الدكتور عهد الحميد إبراهيم خصائص الوسطية العربية فى كتابه المسمى بالوسطية العربية استنادا كذلك إلى بيئة المجتمع العربى القديم وما تنسم به من قبلية يحتفظ كل فرد فيها بفرديته ، تماما مثل يبتهم الصحراوية التى تتألف من حبات رمل لكل حبة فيها استقلالها (٧١) .

والجابري يرد بنية التجويز واللاسببية إلى علوم العرب فى الجاهلية من نجامة وقيافة وقراسة وتنجيم الأثر إلى غير ذلك . مع أن هذه العلوم نفسها تتضمن فى الحقيقة نويات للفكر السببى ، وخاصة قص الأثر الذى يعبر عن عملية الانتقال من المعلول إلى العلة .

والواقع أن كثيرا من تفسيرات الجابري ينقصها التمييز الموضوعى ، بل قد يغلب عليه الطابع المثالى . فهو مثلا يفسر جمود الأنبياء المعرفية للعقل العربى باكتمالها فى عصر التدوين ، أى أن اكتمال الشئ هو نهايته ، كأنها الإكتمال شئ مطلق نهائى ، يصد أى إمكانية للتطوير والتجويد ، وهو تفسير شبه بيولوجى . كما يفسر إنهاء العقل العربى تفسيراً ماثلا لتفسير " فيستجير " لإنهيار العقل اليونانى أى بسبب احتقار التجربة ، وهو سبب ليس صحيحا بالنسبة للعقل اليونانى ولا بالنسبة للعقل العربى . ولكنه يعود ويفسر إنهاء الحضارة العربية بسيادة الفكر اللاعقلانى كما يفسر صعود الحضارة الأوروبية بسيادة العقلانية .

فالأسمالية كما يقول بنت العقلانية ، وهو التفسير الذي يقول به ماكس فيبر وهو في تقديري ناقص إن لم يكن مثاليا . بل قد يفسر الجابري أحيانا ظاهرة من الظواهر بالعامل الديني مثل تفسيره لعدم وجود أداة الملكية في الجملة العربية كما هو الحال في اللغة الأوروبية بأن ذلك راجع إلى أن التصور الإسلامي يجعل الملك لله وحده ! (٧٢)

٧ - يعتبر الجابري علوم البيان علوما عربية نشأت وتأسست في عصر التدوين . أما علوم العرفان ، فمرغم اعترافه بأنها من الموروث القديم ، فهو لا يقول بنشأتها في عصر التدوين ، وإنما يقول بتسللها إلى عصر التدوين من الماضي . ولهذا فهو يعتبرها وافدا من الماضي وينكر عليها تماما أن تكون نبذة أنبتها الملايسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة دون أن يعني هذا أي إغفال لتأثيرات قديمة .

كما ينكر عليها كذلك - بتحليله الاستمولوجي لبنيتها المعرفية - أي إضافة جديدة إلى الموروث العرفاني القديم ، مما لا يمكن معه تفسير دورها الفاعل في الحركة الاجتماعية العربية الإسلامية ، بل ما حققته من فاعليات سياسية ، بل من مؤسسات سلطة بل سلطات (القرامطة مثلا) ، بل ما كان لها من إضافات علمية تجريبية وخاصة في مجال الكيمياء والطب والرياضيات والفلك .

٨ - أكاد أتبين في الجزء الثاني من نقد العقل العربي خلطا بين مصطلح البنية المعرفية ومصطلح رؤية العالم . والبنية المعرفية مصطلح استمولوجي ، أما رؤية العالم فمصطلح محشو بدلالات ايديولوجية . كما أكاد أتبين كذلك خلطا بين مصطلح البنية ومصطلح المنهج . ولعل هذا يتضح في تحديده لمفهوم البنية المعرفية للبرهان . فتقديده لمفهوم هذه البنية هو أقرب إلى الكلام عن النهج البرهاني الأرسطي بشكل عام منه إلى مفهوم البنية المعرفية للتجربة الثقافية الخاصة في الاندلس والمغرب . ذلك أن هذه التجربة رغم طابعها البرهاني الأرسطي عامة ، لم تخرج - كما سبق أن ذكرت - عن إطار الدين الإسلامي . والقول بالعقلانية الاستدلالية الأرسطية أو العقلانية النقدية بشكل عام غير كاف لتحديد بنية العقل البرهاني في هذه التجربة الاندلسية المغربية الخاصة . بل إن مفهوم العقلانية في هذه التجربة في حاجة إلى مزيد من التحديد والتعمق ، ولا ينبغي أن يكون الإستناد أساسا إلى أرسطو هو المظهر الوحيد للعقلانية وخاصة في مجال العلوم التجريبية فلقد وجه ابن رشد مثلا انتقادا إلى الكندي وابن الهيثم وذلك لخروجهما عن المفهوم الأرسطي ، في مسألة العلاقة بين الفيزياء والرياضيات بشكل عام ، أو في نظرية ابن الهيثم في البصريات بشكل محدد التي تجمع بين الفيزياء والرياضيات (٧٣) : إن معيار الحكم العقل عندنا كان هو التطابق أو عدم التطابق مع المفهوم الأرسطي وإن تعارض هذا المفهوم مع التجربة .

٩ - يؤكد الجابري أن السؤال عن تغيير وتجديد واقعنا العربي الراهن ليس سؤالا معرفيا بل هو سؤال عملي . وهذا صحيح . ولكنه يعود فيؤكد أن التغيير والتجديد لابد أن يتم من داخل التراث نفسه بالانتظام في مشروع سابق هو بالتحديد المشروع الثقافي الاندلسي الذي يتسم

بالعقلانية النقدية وإن هذا هو السبيل للتححرر من سلطات اللفظ والأصل والتجوز . وأخشى أن يعود الجابري بهذا إلى النظرة الانتقائية للتراث . فلاشك أن التغيير والتجديد لا يتم من خارج تراثنا ، أو بتعبير آخر ، من خارج هويتنا الثقافية وإنما يتم من داخل هذه الهوية الثقافية . ولكن ليس بالامتداد مرحلة معينة من مراحل التراث القديم أو بنمذجتها ، أيا كانت قيمتها العقلانية ، وإنما يكون فى تقديرى بالاستيعاب العقلى النقدي (٧٤) لتراثنا كله بمختلف اتجاهاته ومواقفه ، فى سياق واقعه الاجتماعى والتاريخى الخاص ، سواء فى أبنيته المعرفية الاستمولوجية أو فى مضامينه ودلالاته الأيديولوجية .

إن هذا الاستيعاب ، العقلى النقدي الاستمولوجى الأيديولوجى ، المعرفى ، الاجتماعى ، التاريخى ، لتراثنا كله ، هو السبيل لمواصلة الإضافة الإبداعية له وهو نفس الموقف الذى ينبغي أن نقفه كذلك - فى تقديرى - من الثقافة الأوروبية القديمة والحديثة على سواء .

إن تغذية العقل العربى بمنهج العقلانية والنقد والإبداع ، لن يتحقق بالانتظام فى مشروع تراثى سابق ، مهما كان مستواه العقلانى النقدي ، ولن يتحقق بالمعرفة النظرية وحدها سواء كانت على المستوى الاستمولوجى أو الأيديولوجى أو بهما معا ، وإنما يتحقق كذلك بل أساسا بربط فاعليتنا النظرية العقلانية النقدية ، بفاعلية عملية عميقة الجذور فى واقعنا الاجتماعى والقومى ، تغييراً وتجديداً لهذا الواقع وخروجاً به من مرحلة التخلف والتبعية والتمزق القومى ، إلى المشاركة الفاعلة الإيجابية فى حضارة العصر .

هذه هى بعض الملاحظات المنهجية التى هى مجرد تهميش سجالى متواضع على متن الجابري فى كتابه " نقد العقل العربى " ولهذا فهى - كما سبق أن ذكرت - مجرد ملاحظات تمهيدية لدراسة أكثر تفصيلا .

وأيا ما كان الأمر فإن هذه الملاحظات المنهجية التمهيدية العامة لا تقلل بحال من القيمة الكبيرة لهذا العمل الجليل الذى قام به الجابري والذي يعد بحق إضافة إبداعية إلى فكرنا العربى المعاصر .

وإذا كان النقد الأساسى الموجه إلى " نقد العقل العربى " هو اقتصاره منهجيا على التحليل الاستمولوجى واتخاذ هذا التحليل ركيزة للحكم على العقل العربى عامة منذ عصر التدوين حتى اليوم وإغفال كل العوامل الاجتماعية والتاريخية والأيديولوجية عامة ، فانى أكاد أتنبأ بأنه سوف يتجنب فى كتابه القادم (الجزء الثالث من نقد العقل العربى) هذا ، خاصة وأنه يس العقل السياسى ، وأنه سيجد نفسه مضطرا إلى التفسير بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والأيديولوجية ، كما اضطر إلى ذلك فى بعض الأحيان فى تحليله الاستمولوجى .

المراجع

- ١ - محمد عابد الجاهري : نقد العقل العربي (١) - تكوين العقل العربي - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى - مايو ١٩٨٤ صفحة ٢٦ .
- ٢ - المرجع السابق ص ٢٤ .
- ٣ - المرجع السابق ص ٢٦ .
- ٤ - المرجع السابق ص ٣٨ .
- ٥ - المرجع السابق ص ٧١ .
- ٦ - المرجع السابق ص ١٣٤ .
- ٧ - المرجع السابق ص ٧١ .
- ٨ - المرجع السابق ص ٣٣٤ .
- ٩ - المرجع السابق ص ٧٩ - ٨٩ .
- ١٠ - المرجع السابق ص ١٠٥ .
- ١١ - المرجع السابق ص ١٠٦ .
- ١٢ - المرجع السابق ص ١١١ - ١١٩ .
- ١٣ - المرجع السابق ص ١٢٠ .
- ١٤ - نفس المرجع والموضع .
- ١٥ - المرجع السابق ص ١٢٩ .
- ١٦ - المرجع السابق ص ١٣٠ .
- ١٧ - المرجع السابق ص ١٣٤ - ١٣٥ .
- ١٨ - المرجع السابق ص ١٤٤ .
- ١٩ - المرجع السابق ص ١٩٥ - ١٩٩ .
- ٢٠ - المرجع السابق ص ٢٠٧ .
- ٢١ - المرجع السابق ص ٢٨٠ - ٢٨١ .
- ٢٢ - المرجع السابق ص ٢٩٩ .
- ٢٣ - المرجع السابق ص ٣٠١ .
- ٢٤ - المرجع السابق ص ٣٤١ .
- ٢٥ - المرجع السابق ص ٣٣٧ - ٣٤١ .
- ٢٦ - المرجع السابق ص ٣٤٧ .
- ٢٧ - المرجع السابق والموضع نفسه .
- ٢٨ - المرجع السابق ص ٣٤٣ .
- ٢٩ - المرجع السابق ص ٣٤٧ .
- ٣٠ - المرجع السابق ونفس الموضع .
- ٣١ - محمد عابد الجاهري : نقد العقل العربي (٢) بنية العقل العربي . طبعة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت - لبنان يونيو ١٩٨٦ صفحة ٢٨ .
- ٣٢ - المرجع السابق ص ٤١ .

- ٢٣ - المرجع السابق ص ٤٢ .
- ٢٤ - المرجع السابق ص ٤٣ .
- ٢٥ - المرجع والموضوع نفسه .
- ٢٦ - المرجع السابق ص ٥١ .
- ٢٧ - المرجع السابق ص ٦٣ .
- ٢٨ - المرجع السابق ص ٦٤ .
- ٢٩ - المرجع السابق ص ١٠٣ .
- ٤٠ - المرجع السابق ص ١٠٤ .
- ٤١ - المرجع السابق ص ١٠٥ .
- ٤٢ - المرجع السابق ص ١٠٦ .
- ٤٣ - المرجع السابق ص ٢٠٦ .
- ٤٤ - المرجع السابق ص ١٩٢ .
- ٤٥ - المرجع السابق ص ٢٠٢ .
- ٤٦ - المرجع السابق ص ٢٤١ .
- ٤٧ - المرجع السابق ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .
- ٤٨ - المرجع السابق ص ٢٤٤ .
- ٤٩ - المرجع السابق ص ٢٤٥ .
- ٥٠ - المرجع السابق ص ٢٤٦ .
- ٥١ - المرجع السابق ص ٢٤٧ .
- ٥٢ - المرجع السابق ص ٢٤٠ .
- ٥٣ - المرجع السابق ص ٣٧٢ .
- ٥٤ - المرجع السابق ص ٣٧٩ .
- ٥٥ - المرجع السابق ص ٣٨٤ .
- ٥٦ - المرجع السابق والموضوع نفسه .
- ٥٧ - المرجع السابق ص ٤٧٦ .
- ٥٨ - المرجع السابق ص ٥١٨ .
- ٥٩ - المرجع السابق ص ٥٦٤ .
- ٦٠ - المرجع السابق ص ٥٦٥ .
- ٦١ - المرجع السابق ص ٥٦٨ .
- ٦٢ - المرجع السابق ص ٥٦٩ .
- ٦٣ - المرجع السابق ص ٥٧٤ .
- ٦٤ - نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي - صفحة ٢٧٥ (سبق ذكره) .
- ٦٥ - المرجع السابق ص ٣١٨ .

- ٦٦ - محمود أمين العالم : مفهوم الزمن في الفكر العربي - الإسلامي قديما وحديثا في " دراسات في الإسلام " بيروت - دار الفارابي الطبعة الثالثة ١٩٨٥ صفحة ١٠٥ - ١١٩ .
- ٦٧ - نقداً للمقل - الجزء الثاني - بنية العقل - (سبق ذكره) ص ١٩٨ .
- ٦٨ - محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر طبعة ثانية ، دار الثقافة الجديدة - القاهرة : ١٩٨٨ صفحة ٣١٣ .
- ٦٩ - علي سامي النشار : نتائج البحث عند مفكري الإسلام . دار المعارف ، ١٩٦٥ صفحة ١٢٠ - ١٢١ .
- ٧٠ - مجلة " الوحدة " . عدد نوفمبر ١٩٨٦ . صفحة ١٥٧ - ١٥٩ .
- ٧١ - د. عبد الحميد إبراهيم . الوسيطية العربية . دار المعارف . ١٩٧٩ صفحة ٤٥٧ .
- ٧٢ - بنية العقل العربي (سبق ذكره) صفحة ٥١ .
- A. J. Sabra : the Andalusian Revolt. Against ptolemaic Astronomy . In " Trans-formation and tradition in the Sciences " Cambridge Univ. press , 1984 , 152 .
- ٧٤ - الوعي والوعي الزائف . (سبق ذكره) صفحة ٦٧ - ٦٨ .

نظرية الثورة عند مهدي عامل

إذا أردنا أن نبحث عن برهان أو دليل على مدى مصداقية فكر مهدي عامل وفاعليته ، لما وجدنا برهانا أو دليلا أسطع وأشد يقينا وقوة من استشهاد نفسه . فلو لم يكن فكره صحيحا لما قتل بيد من قتلوه ، ولو لم يكن فكره فاعلا لما قتل بيد من قتلوه .

كان فكر مهدي عامل فاضحا لحقيقة قوى الطائفية والاستغلال الطبقي والتبعية للامبريالية ، كاشفا الطريق الصحيح لمصارعتها والانتصار عليها .

وكان فكر مهدي عامل لامجرد إبداع نظري ثوري ، بل كان كذلك ممارسة حية فاعلة ، في التزامه بحزبه الثوري ، الحزب الشيوعي اللبناني ، وفي اندماجه باوسع الجماهير توعية وشعبا لنضالها الوطني والاجتماعي . ولاته كذلك قتلوا رجل الفكر والفعل ، أمليين أن يقتلوا بهذا فكر الرجل ودلالة فعله . ولكن .. هيهات لهم ذلك . فهاهو ذا مهدي عامل فكرا وفعلنا مناضلا يثمر ساحة لبنان ، وهاهو ذا تخضر به عقول وتفتح به سبل نضال في مصر ، وفي مختلف ساحات الوطن العربي كله .

لست أغالي إن قلت : إنه المفكر العربي الوحيد الذي حاول أن يبنى نظرية علمية متكاملة للثورة العربية ، بل للثورة في البلاد المتخلفة عامة . حقا ، قد نجد مقالات ودراسات نظرية وسياسية وبرامج أحزاب هنا وهناك ، ولكن لا نكاد نعثر على مفكر آخر حاول تنظير الواقع العربي وواقع التخلف عامة ، تنظيرا علميا متسلحا بالفكر الماركسي على هذا المستوى من الجدية والعمق والاتساق .

قد نجد اجتهادات ودراسات تتسلح بالفكر الماركسي في دراسة الفكر العربي التراثي والمعاصر ، في كتابات الشهيد العظيم حسين مروة ، وكتابات الطيب يزننى ، ومحمود اسماعيل وسهير أمين وغيرهم ، وقد نجد اجتهادات كذلك عند مفكرين عقلانيين ديمقراطيين أو إسلاميين يسعون لتحديد معالم الفكر العربي التراثي والمعاصر مثل زريق ، والعروى والمجاهري وفؤاد زكريا وحسن حنفي ونصيف نصار وتديم البيطار وياسين الحافظ وغيرهم . ولكننا في الحقيقة لا نكاد نجد في غير كتابات مهدي عامل هذه المحاولة الرائدة الجسور لتنظير الواقع العربي الراهن ، وواقع التخلف عامة تنظيرا علميا ثوريا .

* بحث قدم في ندوة حول فكر الشهيد مهدي عامل - انطلقت في مركز البحوث العربية في القاهرة ٢٧ / ٢٩ مايو

لم يتخذ مهدي عامل من الفكر الماركسي المتكون نقطة بدايته ، بل اراد ان يجعل من واقعنا المتخلف نقطة البداية ، بل ان يضع اسس الفكر الماركسي المتكون نفسه موضع التساؤل على ارض هذا الواقع المتميز ، حتى يمكن - على حد تعبيره - ان يتكون فكرنا كفكر ماركسي حقا . اراد مهدي عامل بناء نظرية ماركسية للتخلف . عندما اكتشف ان عدم وجود نظرية ماركسية للتخلف ، هو في حد ذاته ظاهرة رئيسية من ظواهر التخلف (١) وكان عليه ان يحدد أدوات بحثه النظرى ، محاولا ان يتحرر من كل نزعة تجريبية ساذجة مسطحة ، أو نزعة تجريدية مثالية متعالية ، حتى يتمكن من بناء نظرية علمية للتخلف أو بتعبير آخر لثورات التحرير الوطنى .

ولهذا قلعل الحديث عن أدوات المعرفة أن يكون مدخلنا الى التعرف على معالم نظريته نفسها .

وما أكثر أدوات المعرفة التى استعان بها لتحديد معالم نظريته ، ولكن سأكتفى بتناول ثلاث أدوات أو ثلاثة مفاهيم هى فى تقديرى أبرز هذه الأدوات والمفاهيم : هى مفهوم البنية ، ومفهوم القطع البنوى ، ومفهوم الواقع النظرى . ولكن لعل مفهوم البنية ان يكون هو المفهوم المحدد أو المسيطر - لو صح التعبير - على بقية المفاهيم الأخرى ولهذا قد ركز عليه فى البداية وخاصة لما قد يثيره هذا المفهوم من إيجابا بتداخل أو اختلاف مع مناهج نظرية أخرى كالبنيوية

البنية : فى البدء كان البنية ، لا الكلمة ولا الفعل ولا الشئ . هى الاول والآخر . الاولى للبنية والأولى لها كذلك . يكاد مفهوم البنية فى نظرية مهدي عامل أن يكون الإطار المسيطر والقوة السببية الفاعلة لكل شئ . والبنية ليست إطارا تتحرك داخله الأشياء ، بل لاشئ له وجود دال فاعل خارج بنية . على ان البنية ليست كذلك إطارا خارجيا ، بل هى ايضا ما يتشكل داخل الاطار البنىوى من علاقات متبينية . اننا فى وحدة عالم يتألف من علاقات بنىوية متداخلة ، تجمع فى آن بين الكونية والتميز او بين الكلية والخصوصية . ولكنها ليست متداخلة كوجود ثابت ، بل متداخلة احتدادا وصراعا وتناقضا بين بعضها البعض ، بسبب ما بينها من تفاوت فى الوجود ، يقضى بها بدوره الى تفاوت فى التطور بين علاقاتها وحركاتها المختلفة . على أنها ليست تشكيلا لعلاقات متداخلة متصارعة متناقضة متطورة فحسب ، بل إنها تتضمن كذلك قوة الفعل والتأثير والتسبب لوصح التعبير . لاشئ يمكن تفسيره إلا فى إطار علاقته البنىوية ، ولاشئ يمكن أن يحدث كذلك إلا بفاعلية بنىوية ، أى بعلية بنىوية . إنها إذن - بتعبير عام - العلاقة المحددة والمسيطرة والمهيمنة والمؤثرة والفاعلة ، على تنوع الاشكال التى تتخذها هذه العلاقة وتتنوع مستويات هذه الاشكال ، من حيث الوجود والتطور .

نحن مرة أخرى داخل عالم مبنين ، متفاوت متطور فى تبنينه . وقوة الفعل والتأثير فيه ناجمة عن هذا التبنين نفسه .

منذ الوحدة الأولى للفرد ، للفكر ، للشئ ، للعنصر ، حتى العلاقات الانسانية الكلية الكونية ، مروراً بالبنية الاجتماعية المتميزة ، تسود البنية وتحدد وتسيطر وتسبب وتعمل . يقول

مهدي عامل " الوجود الفعلي ليس للعنصر بما هو عنصر ، بل للبنية . ذلك أن العنصر لا يتحدد ولا يقوم بذاته بل بعلاقاته " (٢) . الوجود إذن بل الأولوية في الوجود المادي هي للعلاقة لا للعنصر (٣) وعلاقة الفكر بالواقع - كما يقول كذلك - ليست علاقة أفراد بواقع يخضع في تطوره لمنطق عقلاني خارج عن الإرادة الذاتية ، بل علاقة بنوية يتحرك في إطارها الأفراد بفعل تطور البنية ومنطقها ، سواء على صعيد الواقع الاجتماعي التاريخي ، أم على صعيد الفكر ، لا بفعل إرادتهم الذاتية (٤) وإذن فالفكر كذلك ليس له وجود مستقل مهما بلغت أهميته العملية أو النظرية . ولا وجود له إلا في بنية فكرية متكاملة تحدد موقعه بالنسبة لأفكار أخرى تضمها وحدة بنية وبالتالي وحدة تطور (٥) . واقع الفكر إذن لا يفسر الفكر ، لذلك وجب حكما الرجوع في تفسير الفكر إلى البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها (٦)

ومن هذا المنطق كان نقد مهدي عامل للمؤثر الذي إنعقد عام ١٩٧٤ في الكويت حول " أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي " . فجوه الخطأ في أطروحة هذا المؤتمر ، هو رؤيتها التماثلية للفكر ، في الماضي والحاضر كخط تتابعي ثابت ، وإغفال أن الفكر في الماضي غير الفكر في الحاضر لاختلاف البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها كل منهما . فليس التماثل بين فكر الماضي وفكر الحاضر إلا تماثلا إيديولوجيا مظهريا وليس تماثلا حقيقيا . وهو تماثل تسعى إلى فرضه الإيديولوجية البورجوازية لإخفاء حقيقة البنية الراهنة وما تفرزه من أزمة هي ثمرة هذه البنية البورجوازية (٧) . ولهذا فالشكل التاريخي الذي تأخذه الحضارة في مجتمع معين ، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقة الخاصة بهذا المجتمع (٨) . وتأسيسا على هذا ، فالبنية ليست شكلا مفرغا ، بل هي بالذقة تجسيد لعلاقة الإنتاج السائدة ، وما يعتد داخلها في صراعات وتناقضات تتخذ بدورها في تحركها وتفاوتها وتطورها شكلا بنوياً . فهناك التناقض المحدد ، وهو تناقض ذو ثبات بنوي نسبي لأنه التناقض الأساسي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج . وهناك التناقض المسيطر وهو التناقض السياسي والإقتصادي والإيديولوجي . وإن كان التناقض الإقتصادي والإيديولوجي يعبران في تجليهما عن التناقض الرئيسي وهو التناقض السياسي أي الصراع الطبقي .

وهكذا فالبنية ليست أشكالا فارغة ، وليست ثابتة ، وإنما هي بنية علاقات اجتماعية تحكمها تناقضات مختلفة متفاوتة .

وإذا إنتقلنا من هذا التعميم إلى التخصيص في الواقع العربي أو في البلدان المستعمرة المتخلفة عامة ، لوجدنا أن بنيتها الإنتاجية على إختلافها وتفاوت تطورها يحكمها جميعا تبعيتها لبنية الإمبريالية الرأسمالية العالمية . ورغم ما بين البنية المتخلفة التابعة ، والبنية الرأسمالية الإمبريالية من إختلاف وتفاوت ، فهناك وحدة بنوية واحدة تحكم العلاقة بينهما ، وإن تكن وحدة تناقضية بين نط الإنتاج الأساسي وبين نط الإنتاج في هذه البلاد المتخلفة .

وتأسيسا على هذه النظرية البنوية في تبعية العلاقة بين نط الإنتاج في هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الانتاج في هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الانتاج في البلاد الرأسمالية ، فانه ليس المهم في

فهنا لعلاقة الإنتاج في هذه البلاد التابعة هو معرفة جلور تاريخها الماضي - رغم أهمية معرفة هذا التاريخ - وإنما المهم هو بنتيتها التي توحيها وإن بشكل تناقض مع البنية الرأسمالية الامبريالية . بل إن هذه البنية التابعة بسبب هذه البنية الأشمل التي تستوعبها ، ويرغم طابعها البنوي التميز (أى الخاص) فإنها تفتقد التفارق الداخلى ، أى التبنين الطبقي الداخلى . فالبورجوازية في هذه البلاد ليست إلا مثلة للبورجوازية الرأسمالية في البلد الرأسمالى ، ولهذا تقتصر هذه البورجوازية التابعة في وجودها الطبقي الى الأسس التى تجعل منها طبقة (٩) .

ولهذا السبب - فى تقديرى - لا يحدد مهدى عامل بنية هذه البلاد المتخلفة أو علاقة الإنتاج فيها بصفتها الإنتاجية ، أى بطبيعة الإنتاج فيها ، وإنما يحددها بصفة علاقتها بالرأسمالية الامبريالية . فيطلق عليها صفة علاقة الإنتاج الكولونيالية . والكولونيالية ليست صفة إنتاجية - حتى لو كان الإنتاج في هذه البلاد المستعمرة المتخلفة يتم نهيه وتوجيهه كلية الى البلاد الرأسمالية الامبريالية . بل الكولونيالية هي صفة العلاقة البنوية وليست طبيعة الانتاج داخل هذه البلاد المتخلفة المستعمرة . وبهذه العلاقة البنوية ، يقول مهدى عامل باللاتفارق الطبقي في بنية البلاد التابعة ، وبالإستحالة البنوية لصيرورة انتاج هذه البلاد انتاجا رأسماليا (١٠) . وعلى هذا فصفة الكولونيالية هي تغليب لطابع العلاقة التابعة للامبريالية على طبيعة الانتاج نفسه . فالكولونيالية كما ذكرنا ليست صفة انتاجية بل هي سيطرة وتبعية ، فضلاً عن أن العلاقة الكولونيالية هي علاقة تنتسب الى مرحلة الاستعمار القديم ولا تصح وصفا للعلاقة في المرحلة الامبريالية إلا في بعض الحالات المحددة . على أن هذا ليس موضوعنا هنا . وإنما المهم أن نبرز أن العلاقة البنوية بين الانتاج الرأسمالى والبلاد التابعة المتخلفة تفرض بنويها عدم التبنين الطبقي وعدم التطور الرأسمالى داخل البلاد التابعة المتخلفة ، أو بتعبير آخر ، ان العلاقة البنوية المسيطرة ، تكاد تنفى الخصائص اللاتية للمجتمع التابع وتجعل من علاقات انتاجه مجرد علاقات انتاج تابعة ولكن دون صفة إنتاجية ذاتية .

ويرغم هذا ، ففى تحليل مهدى عامل لبنية علاقات الانتاج التابعة هذه ، يتبين بل يحدد ويحلل أشكالاً من التكون والتفارق الطبقي ، وإن يكن محكوما دائماً بالتبعية البنوية للرأسمالية الامبريالية . وفى هذا التفارق الطبقي تبرز الطبقة البورجوازية الكولونيالية المثلثة للرأسمالية الامبريالية ، كما تبرز الطبقة النقيض أى الطبقة العاملة ، وتبرز بينهما البورجوازية الصغيرة - لا المتوسطة - كما يقول مهدى عامل ، حتى لا تقع فى مائل مع الطبقة المتوسطة فى البلاد الرأسمالية . وعندما تتجع البورجوازية الصغيرة فى أن تصبح قوة مهيمنة فى السلطة ، لا يحدث تغيير طبقي فى هذه السلطة بل مجرد استبدال طبقي فى علاقة الطرف المسيطر فى إطار ثباته البنوي . فالبنية الكولونيالية تفرض على هذه البورجوازية الصغيرة فى السلطة أن تصبح بورجوازية كولونيالية متجددة ، أى يتم استيعابها بنويها ، وتظل بهذا عاجزة عن أى تنمية رأسمالية ، شأن البورجوازية الكولونيالية التقليدية . ولن ينقذ البورجوازية الصغيرة من هذا المصير إلا تحالفها مع الطبقة النقيض أى الطبقة العاملة .

المهم كما رأينا أن العلاقة البنوية هي وحدها التي تحدد طبيعة العناصر الداخلية فيها .
فالبنية على حد تعبير مهدي عامل هي قانون تتحكم بصيرورتها وما تولده صيرورتها من أحداث
هي آثار هذه البنية . وليس المهم في البنية تاريخية الحدث ، ولا جوهريته ، فحقيقته ووجوده
وتطوره رهن بالبنية المسيطرة نفسها .

ولهذا ، فالتخلف نفسه لا يفهم ولا يفسر بماضيه وأثار هذا الماضي كما يقول إيف لاكوست ،
ولا بالفارق الكمي بين بلد متخلف وبلد رأسمالي غربي ، وإنما يفهم ويفسر ببنيته الراهنة .
فالتخلف - كما يقول مهدي عامل - بنية إجتماعية متماسكة أي أنه نظام انتاج متميز (أي
خاص) هو نظام الانتاج الكولونيالي (١١) .

والاستعمار نفسه في ضوء هذا المفهوم البنوي ليس كيانا قائما بذاته ومتطور بنفسه بل هو
" وليد حركة صدام بين بعيتين إجتماعيتين خضعت إحداها ، وحقت الثانية ضرورة تطورها
يسدها أفق إمكانية واقعية لتطور الأخرى (١٢) . ولهذا فالعلاقة بين الرأسمالية الغربية
والتخلف " إذا نظر إليها داخل الأفق التاريخي لتكوينها وتطورها ليست علاقة خارجية ، بل هي
فعلا علاقة داخلية ، أوروبا كان الأصح تحديدها - كما يقول مهدي عامل - كعلاقة تداخل
بنوي " (١٣) ولهذا كذلك فالتخلف ليس أثرا لسبب منفصل عنه ، وإنما هو في حقيقته كينية
شاملة ، نتاج لبنية شاملة أخرى مرتبطة به داخليا في حركة تشامل واحدة (١٤) .

ولن نستطيع أن نفهم الطائفية في لبنان إلا في ضوء هذا المفهوم البنوي كذلك . فالطائفية
- كما يرى مهدي عامل - ليست كيانا جوهريا ، ليست وحدة إجتماعية قائمة بذاتها ، ليست
الطائفية شيئا . إنها علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة وفئة من البرجوازية
ورؤساء العائلات الكبيرة ورؤساء طوائف (١٥) . وهي ليست بقايا من الماضي ، وإلا ولعنا في
قائمة مثالية هيجلية كما يقول مهدي عامل . فالطائفية في الماضي غير الطائفية اليوم بنوي .
الطائفية اليوم لا يمكن فهمها إن لم نفهم الشكل الكولونيالي لتحرك غط الانتاج الرأسمالي في
البنية اللبنانية (١٦) . إن الطائفية إذن تفسر كذلك بالبنية الكولونيالية كعلاقة سياسية ولا تفسر
بجذور التغيير تاريخية أو ميكانيكية إجتماعية .

وهكذا نجد أن مفهوم البنية إطار تتحقق وتتصارع داخله العلاقات الاجتماعية في
مستوياتها المختلفة ، كما أنها كذلك العلة الشارطة المحددة والمسيطرة والفاعلة في تطور هذه
العلاقات والمفسرة لها .

ولهذا كان من الطبيعي بنوي في ضوء هذه العلاقة الكولونيالية البنوية أن ينتهي مهدي
عامل الى القول بأن التخلص من هذه العلاقة الكولونيالية البنوية إنما يتم بالتحور الوطني . وأن
هذا التحور الوطني في ذاته من حيث أنه محور من علاقات الانتاج الكولونيالية التابعة
لرأسمالية هو إنتقال كذلك في الوقت نفسه الى الاشتراكية ، فلا سبيل الى الانتقال داخل هذه
البنية الشاملة الى الرأسمالية ، لما تفرضه بنية العلاقة الكولونيالية من إستحالة صيرورتها

علاقة رأسمالية . ولهذا كذلك فلا طريق غير طريق التحرر الوطنى كوجه آخر للتحويل الاشتراكى . وهكذا يصبح للصراع الوطنى بعد طبقي ، كما يصبح للصراع الطبقي بعد وطنى . ولكن هذا لا يتم بالاستبدال الطبقي فى إطار بنية علاقات الإنتاج الكولونىالية ، وإنما يتم كذلك بالتغيير البنىوى الطبقي . مقتفزات التاريخ - كما يقول مهدى عامل - لا ترممها الاحداث مهما عظمت بل البنية فى قفزتها " (١٧) .

ولعل هنا ينتقلنا الى مفهوم آخر فى البنية النظرية لفكر مهدى عامل هو مفهوم القطع البنىوى والمعرفى . ولنعرض له عرضا موجعا .

القطع البنىوى : القطع المعرفى هو إنتقال الفكر من بنية معرفية وطبقية معينة الى بنية معرفية وطبقية أخرى والقطع البنىوى هو الإنتقال الجذرى من بنية علاقات انتاج معينة الى بنية علاقات أخرى . وحركة التاريخ كما يقول مهدى عامل ليست إستمرارا أو تواسلا أو تتابعا بل هى حركة تقطع تتربط فيها أنماط الانتاج فى قفزاتها البنىوية من غط الى آخر (١٨) ، بشكل يستحيل فيه قراءة غط الانتاج الرأسمالى مثلا فى بنية غط الانتاج الاقطاعى أو الاستبدادى أو الانطلاق منه . العلاقة بين هذين النمطين ليست علاقة استمرار يتولد فيها الاول من الثانى بل هى علاقة قطع (١٩) بنىوى بين الينيتين .

والحركة الهيجلية والمنهج التاريخى والمنطق الفيبى فى استنادها على منطق التماثل تقيم علاقة من التماثل بين أبنية العلاقات الانتاجية المختلفة . أما المنطق العلمى فهو منطق الاختلاف لا منطق التماثل . والاختلاف البنىوى يفترض لتحقيق التغيير ، القطع ، وإقامة الحد الفاصل ، أى كسر الاطار البنىوى لتطور البنية الاجتماعية (٢٠) أى تحقيق الثورة . فبالنسبة للبنية الاجتماعية مثلا ، فانه اذا كانت الامبريالية قد احدثت فى حركة تاريخنا - كما يقول مهدى عامل - انقطاعا خرج فيه تاريخنا هنا عنا ، بدخوله فى حركة تحدد علاقة التبعية البنىوية للامبريالية ، فليس هناك بالضرورة غير ضرورة احداث انقطاع آخر ، يعود به تاريخنا إلينا ، ولن يتحقق ذلك إلا بالتحرر الوطنى من علاقة الانتاج الكولونىالية الذى هو فى الوقت نفسه إقامة علاقة انتاج اشتراكية ، ويؤكد مهدى عامل فى هذه النقطة بأن " القفزة البنىوية الثورية فى تطور البنية الاجتماعية لا يتم إلا بالممارسة السياسية للصراع الطبقي وليس بممارسة إيديولوجية أو اقتصادية (٢١) . إنها قفزة بنىوية تتحقق بسيطرة التناقض السياسى اى الصراع الطبقي وانتزاع السلطة السياسية من الطبقة المسيطرة (٢٢) . وتأسيسا على مفهوم القفزة البنىوية ينتقد مهدى عامل القول بالعلاقة التتابعية بين مرحلتين : مرحلة تحرر وطنى ومرحلة الانتقال الى الاشتراكية ويقول " هذا الشكل المغيب من التمرحل التاريخى هو شكل تجريئى يكتفى بما يظهر من التاريخ فى احداثه فيمرحل التاريخ قياسا على تتابع الاحداث منه ، بدلا من ان نعيش الاحداث على مراحل التاريخ التى تتحدد فى قفزاته البنىوية " (٢٣)

وتأسيسا على هذه الوثبة البنىوية كذلك ، يستبعد وجود " المرحلة الديمقراطية الوطنية كمرحلة ضرورية فى مرحلة الثورة التحريرية " (٢٤) . ولكنه فى الحقيقة يستبعد هذه المرحلة

باستبعاد أن تكون القيادة للبورجوازية الصغيرة ، وإن لم يستبعدا كإمكان فى الواقع نتيجة لشروط محددة قد تتحقق فى بلد معين ولا تتحقق فى بلد آخر (٢٥) . إنها إذن كما يقول " إمكان فى الواقع ولكنها ليست إمكانا فى النظرية ، مؤكدا ان الامكان الذى تستكشفه النظرية ، فى النظرية ضرورة وليس إمكانا " (٢٦) .

ولعل هذه الاشارات الاخيرة تفرض علينا التساؤل : كيف يكون الامكان الواقعى مختلفا عن الامكان النظرى ؟ وكيف يكون الإمكان النظرى ضرورة وليس إمكانا ؟ وهذا التساؤل هو ما ينتقلنا الى النقطة الثالثة والاخيرة فى مفاهيم مهدى عامل النظرية ، أقصد بها مفهوم الواقع النظرى .

الواقع النظرى : يؤكد مهدى عامل منذ البدايات الاولى لكتابهاته وخاصة كتابه " أزمة الحضارة العربية ام أزمة البورجوازيات العربية " حتى كتاباته الاخيرة عن ابن خلدون والطائفية والحرب اللبنانية ، يؤكد على التفرقة بين الواقع والفكر . فحين يتماثل ظاهرا الشيء وماهيته - على حد قوله - يبطل العلم (٢٧) . فالمعالجة العلمية لا تضع الفكر فى مواجهة مباشرة مع الواقع . لان الفكر لا يصل الى الواقع كما يقول مهدى عامل الا بانتاجه لمفاهيمه النظرية عن طريق نقده للمفاهيم المتكونة . فمن عملية النقد هذه يتكشف الواقع فى بنيتها النظرية (٢٨) . ولهذا فالواقع التاريخى والتجربى شيء ، والواقع النظرى شيء آخر ، ولا يجوز إطلاقا الخلط بينهما . فلكل منهما وجوده الخاص (٢٩) . فموضوع العلم ليس معطى جاهزا فى حقل التجربة المباشرة ، بل هو " موضوع نظرى يبنى فى عملية معقدة هى بالضبط عملية انتاجه المفهومى " (٣٠) . ولهذا فالوجود العلمى لموضوع العلم هو وجوده النظرى لا وجوده الواقعى ، اى وجوده فى نظرية متكاملة (٣١) والتحديد النظرى للواقع هو استخراج بعملية فكرية معقدة للقوانين العامة التى يخضع لها الواقع فى حركته التاريخية داخل إطار بنىوى محدد . وليست هذه القوانين النظرية الا أدوات الفكر لمعرفة الواقع فى وجوده التجريبى . ولكن لا وجود لهذه القوانين النظرية فى الواقع التجريبى إلا بشكل مميز أى خاص ، وهذا التميز - او هذه الخصوصية - هى الأساس لوجود القانون فى الواقع . على ان هذا التميز " هو الذى يمنع التماثل بين الواقع فى النظرية والواقع فى التجربة " (٣٢) . ولهذا ، فعندما حدد مهدى عامل الثورة التحريرية باعتبارها ثورة اشتراكية ، قائما حدها فى وجودها النظرى . اى انه يكشف بهذا التحديد عن طبيعتها النظرية كما تتماثل مع ذاتها فى واقعها النظرى على حد قوله (٣٣) . ومن هنا يمكن القول بانها ليست شمة تناقض بين تحديد مهدى عامل للوجود النظرى الموحد للثورة الوطنية التحريرية والثورة الاشتراكية ، وبين تنديده لهؤلاء " اليساريين " الذين يطرحون الثورة الاشتراكية كمهمة عملية مباشرة ، وفى كل مناسبة مبياسية متوترة من غير انتهاء الى الشروط التاريخية والاجتماعية لتحقيق العملية الثورية ، مما يؤدى الى جر الطبقة العاملة الى مغامرة فاشلة وضرب التحالف بينها وبين البورجوازية الصغيرة (٣٤) . كما انه يمكن القول كذلك بانها ليس شمة تناقض بين قول مهدى عامل بمفهوم القطع البنوى كشرط للتحويل الثورى ، وبين قوله

بأن الثورة عملية تاريخية معقدة ، تمر بمراحل متعددة هي مراحل تحقق ضرورتها النظرية ، واعتباره أن من الخطأ الفاحش تجاهل وجود هذه المراحل في سير التطور التاريخي الواقع الاجتماعي نحو تحقيق وجوده النظرى " (٣٥) .

المهم ، ان انتاج وتحديد هذا الوجود او الواقع النظرى هو انتاج للمعرفة العلمية . ويتم هذا الانتاج بممارسة نظرية تتميز عن الممارسة الواقعية . وبهذه الممارسة النظرية التي يتم بها القبض المعرفى على الواقع النظرى - اى انتاج المعرفة العلمية - يتم كذلك نقض ايدولوجية الطبقة المسيطرة .

وهكذا ينقلنا مهدى عامل نقلة أخرى . فالممارسة النظرية هي في الوقت نفسه ممارسة طبقية . حقا ، إنه يميز بين الممارسة النظرية والممارسة الايدولوجية ، إلا أن هذا التمييز لا ينشئ كون الممارسة النظرية بممارسة من ممارسات الصراع الطبقي ، ذلك أن المعرفة العلمية لحركة التاريخ - على حد قوله - ينتجها نشاط وعى طبقي يتناول هذه الحركة المادية من زاوية الطبقة التي عليها أن تحقق ضرورة التاريخ نفسه " (٣٦) . وتأسيسا على هذا فإن البروليتاريا وحدها دون غيرها من الطبقات الاجتماعية قادرة - كما يقول مهدى عامل - على انتاج المعرفة العلمية في شكلها الراهن ، وهي أيضا وحدها القادرة على التملك المعرفى لمختلف الاشكال التاريخية السابقة من المعرفة العلمية " (٣٧) .

ولقد كانت معالجته لقضية التراث في نقده لندوة الكويت وفي كتيبه عن ابن خلدون تأكيدا لهذا المعنى الأخير بالذات .

بهذا المفهوم العلمى الطبقي للممارسة النظرية في تراطبه بمفهوم البنية ومفهوم القطع البنوي تتحدد بعض المعالم الاساسية لنظرية الثورة عند مهدى عامل في اتساقها وتكاملها . وهي كما نرى تغد ارقى واعمق ما وصل إليه التنظير العلمى العربى في حقل الممارسة الثورية .

ولكن تبقى مع ذلك بعض الملاحظات العامة التي هي أقرب إلى التساؤلات الاشكالية.

تساؤلات إشكالية :

لاشك أن مفهوم البنية عند مهدى عامل يختلف الى حد كبير عن مفهوم البنية عند اصحاب النزعة البنوية ، وإن يكن في الحقيقة متأثرا تأثرا كبيرا بالاتجاه البنوي الماركسى عند التوسر وبولنتزاس ، رغم ما يوجهه إليهما من انتقادات تتعلق ببعض المسائل التفصيلية . فالبنية عند مهدى عامل كما رأينا هي شكل من العلاقات المتشابهة المتصارعة المتطورة ، وليست هيكلًا من العلاقات الساكنة . وهي بنية محكومة في مختلف تجلياتها بالتناقض الرئيسى المسيطر أى بالصراع الطبقي . ورغم هذا ، فإن البنية عند مهدى عامل تكاد أن تصبح نسقا مغلقا رغم دينامييتها . فهي من ناحية مقطوعة عما قبلها من تاريخ ، فتاريخيتها مقصورة على طبيعة علاقاتها الانتاجية الداخلية ، وعلى انتقالها بين أزمان ثلاثة هي زمن التكون وزمن التطور

وزمن القطع . ولكنها مقطوعة قطعاً يكاد يكون مطلقاً عن جذورها السابقة بسبب إختلاف طبيعة علاقة الانتاج السائدة فيها عن علاقات الانتاج السابقة . وأتساءل : ألا ينفي هذا القطع البنىوى الفاصل ما فى حركة التاريخ المعرفية والواقعية من جدلية هى جدلية الاستمرار والقطع فى الوقت نفسه ؟

فما أعمق الفرق بين القول بالقطعية المطلقة التى تفضى الى رؤية مثالية تجريدية لحركة المادة والفكر وبين القطعية الجدلية التى تتجلى فيها التاريخية الموضوعية لهذه الحركة . وفضلاً عن هذا فإن مفهوم البنية هذا يكاد يلقى تماماً خصوصية مختلف الكيانات التى تتضمنها سواء كانت افراداً أو عناصر أو تركيبات اجتماعية . ولقد لاحظنا هذا ، فى انعدام التميز الفردى أو الفكرى داخل البنية ، وفى انعدام التفارق الطبقي فى بنية علاقة الانتاج الكولونيالى ، بل فى هذه التسمية الكولونيالية ذاتها ، كملاقة انتاج فى البلاد المتخلفة التى تنفى خصوصية الانتاج فى هذه البلاد . كما لاحظنا ذلك كذلك فى تحديد الطائفية فى لبنان كملاقة سياسية فحسب .

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالقطع البنىوى ، فهو يكاد أن يكون - كما أشرنا - قطعاً مطلقاً مما يفخت الطابع التاريخى للبنية . وإذا كان هذا القطع فى مقدوره أن يفسر لنا طبيعة الإنتقال من علاقة إنتاج معينة إلى علاقة إنتاج أخرى ، فلعله لا يستطيع أن يفسر ، إن لم يكن يغفل تماماً ، عن عمليات التمرجل الإنتقالى بين هاتين العلاقتين الإنتائيتين . وبرغم إشارة مهدى عامل ، إشارة واضحة ، إلى هذا التمرجل ، ونقده الحاد لمركبه ، إلا أنه ركز دراسته النظرية وبشكل تفصيلى على القطع البنىوى ، دون دراسة موضوعية لعمليات التمرجل ، رغم الأهمية الحاسمة لهذه العمليات فى صيرورة الحركة الثورية وفى الإستبصار بإراحلها الصراعية المتصاعدة . ولعل مهدى عامل كان يريد أن يخصص الجزء الثالث بعد كتابه " فى التناقض ، وفى نمط الإنتاج الكولونيالى لهذه القضية . ولكنه للأسف انشغل عنها .

وبتركيزه على الوثبات البنىوية ، لم يتوقف لدراسة عمليات التمرجل فحسب ، بل كاد أن يقصر التناقضات على التناقض العدائى أو التناحرى فى تجسده فى الصراع الطبقي ، ولم يعط للتناقضات غير العدائية أو غير التناحرية ، العناية الكافية ، رغم إشارته إليها فى أكثر من موضع .

فإذا إنتقلنا إلى مفهوم الواقع النظرى ، وجدنا ما يشبه القول بالثنائية الضدية بين الواقع التجريبي والواقع النظرى . بل أخشى أن يكون فى كتابات مهدى عامل خلط بين النزعة التجريبية والممارسة التجريبية ، فعالج أحياناً الممارسة التجريبية ، أو الأحكام الصادرة عنها كأنها هى تعبير عن نزعة تجريبية . وبسبب هذا الخلط - فى تقديرى - كاد ما يسميه بالواقع النظرى أن يكون متعاليًا إلى حد ما على التجربة ، رغم أنه محايث لها نظرياً ، ولكنه له منطقته الخاص المتميز تميزاً تاماً عن منطق الواقع التجريبي . حقاً ، إن المعرفة العلمية تختلف بتجريدتها عن المعرفة التجريبية الحسية المباشرة فالتجريد سلاح أساسى من أسلحة المعرفة العلمية . ولكنها لا تشكل منطقاً متميزاً مطلقاً أو واقعاً آخر مختلفاً . والتعالى عن الواقع بإسم إنتاج المعرفة

العلمية النظرية ، قد يكون تعاليا عن التجربة الإجتماعية الحية ، وبجهاً لنفصلها الملموسة الدقيقة التي تشكل أحيانا بخصوصيتها ملامح أساسية فيها . فالكلى متحقق فى الجزئى ، والمجرد متحقق فى العيى الملموس ، تحققا عمليا واقعيا ، وليس مجرد إستخلاص نظرى معرفى ، أو مجرد راقع نظرى مستقل . ولهذا أتساءل . أليس القول بإنتاج المعرفة يكاد يعنى تجاهل مفهوم الإنعكاس فى نظرية المعرفة الماركسية ، بدلالته الجدلية لبدلالته الميكانيكية الآلية الضيقة ؟ أليس هذا القول يتضمن كذلك إعطاء المعرفة النظرية المجردة مستوى معرفيا مستقلا متميزا يقوم على الإستخلاص المنطقى الذهنى التأملى أكثر مما يقوم على إستخلاص القوانين الموضوعية وإمتلاكها معرفيا من خلال الممارسة الواقعية ، وبالتالي تجاهل العلاقة العضوية بين النظرية والممارسة ؟ . ألا نستطيع أن نتبين هذا فى رفض مهدى عامل التأكيد على القيمة النظرية لإمكانية واقعية ما ، لأنها ليست ضرورة يمكن إستخلاصها من بنية النظرية كما أشرنا من قبل ؟ ألا نتبين هذا كذلك فى إعتبار مهدى عامل أن قيام البورجوازية الصغيرة بالسيطرة الطبقة فى المجتمع الكولونيالى هى فضيحة نظرية فى منطق التاريخ لأنه يستحيل تحققة يشكل طبيعى مع منطق التاريخ (٢٨) . ألسنا نجد فى هذا لامجرد تجاهل لمفهوم الإنعكاس الجدلى فى نظرية المعرفة الماركسية ، وللعللة العضوية بين النظرية والممارسة ، بل لعل لهذا يسبغ على مفهوم التاريخ ومنطقه شهة غائبة محكومة بنسق مسبق ثابت ؟

وفضلا عن هذا فإن مهدى عامل يكاد يقصر القدرة على الإنتاج أو الإمتلاك المعرفى العلمى على الطبقة العاملة ، وإن قال بإمكانية ذلك جزئيا للبورجوازية . وفى تقديرى أن هذا قد يكون راجعا إلى عدم التمييز بين التملك المعرفى العلمى والتوظيف المعرفى الإجتماعى للعلم وخاصة فى مجال العلوم الدقيقة . فليس هناك ما يمنع البورجوازية أن تملك المعرفة العلمية شأنها فى ذلك شأن الطبقة العاملة ، ولكن الفرق هو بين التفسير والتوظيف البورجوازي والتفسير والتوظيف الثورى .

وأخيرا أتساءل : ألا يغلب طابع الإستخلاص المنطقى الذهنى التأملى ، أو الفقه الجدلى المتعالى على الخبرة المادية الملموسة فى مفهوم الواقع النظرى ومفهوم الإنتاج العلمى عامة ، بل كذلك فى التطبيق التجريدى لمفهوم البنية والقطعة البنيوية ؟

فما أقل النماذج والأمثلة والتجارب الإجتماعية والتاريخية الحية فى كتابات مهدى عامل ، وما أكثر الأحكام والإستخلاصات الإستدلالية الذهنية المجردة . حقا لا توجد حركة ثورية بدون نظرية ثورية ، ولكن كذلك ، بل أساسا ، لا نظرية ثورية إن لم تكن مستندة ومؤسسة على معطيات وخبرات موضوعية ملموسة لحركة بل لحركات ثورية .

هذه بعض ملاحظات عامة هى فى الحقيقة أقرب إلى التساؤلات الإشكالية التى تسعى إلى محاولة توفى الوقوع فى النزعة التنظيرية المجردة فى جهودنا وإجتهداتنا المشتركة كشورين عرب

لصياغة نظرية علمية لواقعنا المتخلف . وهي ملاحظات أو تساؤلات لا تقلل من الإضافة العلمية الإبداعية التي أضافها مهدي عامل إلى تراثنا الثوري بقدر ما هي تتحرك على هامشها وفي ركايبها ومستضئيتها بها . وستظل إضائة مهدي عامل نورا ملهما للثوريين العرب في مختلف إجتهااداتهم النظرية والنضالية .

هوامش

- (١) مهدي عامل : في نخط الإنتاج الكولونيالي : دار الفارابي بيروت ١٩٧٦ صفحة ٢٠١ .
- (٢) مهدي عامل : في الدولة الطائفية : دار الفارابي بيروت : ١٩٨٦ صفحة ١٤١
- (٣) المرجع السابق والموضوع نفسه .
- (٤) مهدي عامل : في التناقض : - دار الفارابي . بيروت ١٩٧٣ صفحة (١٧) .
- (٥) المرجع السابق صفحة ١٧ = ١٨ .
- (٦) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية : دار الفارابي - بيروت ١٩٧٤ - سنجد هذا النص ودلالته في أغلب صفحات الكتاب : مثلا صفحة ١٢٤ .
- (٧) المرجع السابق صفحة ٢١ وما بعدها .
- (٨) المرجع السابق صفحة ٣٢ .
- (٩) في نخط الإنتاج الكولونيالي - مرجع سابق صفحة ٢١٧ .
- (١٠) سنجد هذا المفهوم متكررا في أكثر من موضوع ، مثلا في " نخط الإنتاج الكولونيالي " مرجع سابق صفحة ١٥٤ .
- (١١) في نخط الإنتاج الكولونيالي - مرجع سابق صفحة ٢٣٧ .
- (١٢) المرجع السابق صفحة ٢٥١ .
- (١٣) المرجع السابق صفحة ٢٥٥ .
- (١٤) المرجع السابق صفحة ٢٥٦ .
- (١٥) مهدي عامل " مدخل لنقض الفكر الطائفي - الفارابي . ١٩٨٥ صفحة ٢٤٣
- (١٦) المرجع السابق صفحة ٢٤١ .
- (١٧) في نخط الإنتاج الكولونيالي . مرجع سابق صفحة ١٠٦ .
- (١٨) أزمة الحضارة العربية . مرجع سابق صفحة ١٩ .
- (١٩) المرجع والموضوع نفسه .
- (٢٠) في التناقض : مرجع سابق صفحة ٣٢٨ .
- (٢١) المرجع السابق صفحة ١٠٨ .
- (٢٢) المرجع السابق صفحة ١٣٥ = ١٣٦ .
- (٢٣) في نخط الإنتاج الكولونيالي . مرجع سابق صفحة ١٠٦ .
- (٢٤) في التناقض . مرجع سابق صفحة ٣٠٠ = ٣٠١ .
- (٢٥) المرجع السابق صفحة ٣٠٢ .
- (٢٦) المرجع السابق والموضوع نفسه .

- (٢٧) أزمة الحفارة العربية : مرجع سابق صفحة ٣٩ .
- (٢٨) في غط الإنتاج الكولونيالى : مرجع سابق صفحة ٢٤٢ .
- (٢٩) في التناقض : مرجع سابق صفحة ٢٩١ .
- (٣٠) مهدى عامل : في عملية الفكر الخلدوني : الفارابي ١٩٨٦ صفحة ٤٢ .
- (٣١) المرجع السابق صفحة ٢١ .
- (٣٢) في التناقض . مرجع السابق صفحة ٢٩١ .
- (٣٣) المرجع السابق والموضوع نفسه .
- (٣٤) المرجع السابق صفحة ٢٨٤ .
- (٣٥) المرجع السابق صفحة ٢٩٢ .
- (٣٦) المرجع السابق صفحة ٢٥٤ .
- (٣٧) مهدى عامل : بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان . دار الفارابي ١٩٧٩ صفحة ١٧ .
- (٣٨) في التناقض : المرجع السابق صفحة ١٤٦ .

عبد الرحمن بدوى .. هذا "الفيلسوف-المؤسسة"

عبد الرحمن بدوى ظاهرة فريدة فى ثقافتنا العربية المعاصرة . إنه ليس مجرد فيلسوف له رؤيته ذات الإتساق والشمول ، التى نتفق أو نختلف معها ، وإنما هو كذلك صاحب أضخم إضافة أضافها مثقف عربى إلى مكتبتنا العربية فى مجال الفلسفة بوجه عام والفلسفة العربية الإسلامية بوجه خاص .

فى إيقاع مضطرب يكاد يكون رتيباً ، يصدر عبد الرحمن بدوى منذ عام ١٩٣٩ وحتى اليوم ، كتاباً أو كتابين أو ثلاثة كتب كل عام ، بغير توقف . وتتمنى له المزيد والمزيد من الأعرام والطاقت ليواصل هذا العطاء الخصيب . وما يصدره عبد الرحمن بدوى على كثرتة وضخامته هو فى معظمه من المراجع الأساسية التى تسد ثغرات كبيرة فى مكتبتنا الثقافية ونفى معرفتنا بحقيقة تراثنا القديم . إنه يكتب فى الفلسفة اليونانية القديمة ، فيعالج موضوعاتها ويقدم فلاستها ، وهو يوزج للفلسفة المسيحية الوسيطة ، وهو يجمع ويحقق ويترجم مختلف النصوص الخاصة بالتراث العربى الإسلامى فى ذاته ، أو فيما بينه وبين التراث اليونانى من وشائج وتأثيرات ، وهو يقوم بالعديد من الدراسات والترجمات للشوامخ فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر ، وخاصة فى الفلسفة الألمانية والفلسفة الوجودية ، وهو يؤلف فى المنطق ومناهج العلم ، فضلاً عن إبداعه الخاص الفلسفى والشعرى والأدبى عامة ، إلى جانب مؤلفاته باللغة الفرنسية حول الفلسفة الإسلامية ، والعديد من مقالاته - بلفات أوروبية وشرقية مختلفة - يتقنها جميعاً - حول موضوعات جزئية فى الفلسفة الإسلامية والفكر العربى . ولهذا فعبد الرحمن بدوى له ما يقرب من مائة وثلاثين كتاباً بين مترجمات ودراسات وتحقيقات ومؤلفات إبداعية ، على مستوى رفيع من الجدية والعمق والتخصص ، مما يجعله فى الحقيقة مؤسسة فلسفية علمية قائمة بذاتها .

ورغم تنوع هذا العطاء الفكرى ، فإننا نستشعر وراءه دائماً فلسفته الخاصة ، التى يعتبرها هو إضافة إبداعية للفلسفة الوجودية .

وقد يكون من واجبتنا أن نتساءل فى البداية ، هل يعد عبد الرحمن بدوى فيلسوفاً حقاً ، أم هو مجرد مفكر عالم باحث فى الفلسفة ؟ فهناك فى حياتنا الثقافية العديد ممن يمكن أن نطلق عليهم لقب المفكر أو الباحث فى الفلسفة أو مؤرخ الفلسفة ، أما الفيلسوف بالمعنى

* مجلة الهلال الشهرية . أول أكتوبر أو نوفمبر ١٩٨٩ .

الاصطلاحي ، فقلّة من مثقفينا هي التي يمكن أن تطلق عليها هذا اللقب بكثير من التحفظ والفارق بين المفكر والفيلسوف هو الفارق بين الأعمال الفكرية في بعض القضايا أو التخصصات النظرية أو العلية أو السياسية أو الاجتماعية أو الأدبية والفنية ، وبين بناء نسق فكري شامل يقدم إجابات نظرية متسقة حول القضايا الجوهرية في الكون أو المجتمع أو الخبرة الإنسانية الحية أو الخبرة الإنسانية المعرفية .

حقا ، إن وراء فكر كل مفكر ، بل وراء فكر كل إنسان ، تكمن رؤية شاملة ، أي تكمن فلسفة ما ، وإن لم يكن هناك وعي بها ، وإن لم تتخذ شكلا نظريا متسقا . على أن الفيلسوف هو الذي يستطيع أن يبلور رؤيته أو خبرته الحية والمعرفية ، بلورة نظرية كنسق فكري شامل متكامل . فعلى سبيل المثال نستطيع القول بأن لطفي السيد ومحمد عبده وأمين الريحاني وسلامة موسى وعلال الفاسي وطه حسين من المفكرين المجتهدين في المجالات السياسية والدينية والاجتماعية والأدبية ، على حين أن الأرسوزي وزكي نجيب محمود ومهدي عامل هم من الفلاسفة ، فلأول نظريته الحبرية التي يفسر بها العديد من الظواهر اللغوية والقومية ، ولثاني نظريته الوضعية المنطقية التي يحلل بها العديد من الظواهر الفكرية والاجتماعية ، ولثالث نظريته العلمية المادية التي يحلل ويفسر ويقيم بها حركة التحرر الوطني العربية فضلا عن ظواهر فكرية واجتماعية أخرى . ومن هذه الزاوية يعتبر عبد الرحمن بدوي من الفلاسفة ، لتوجهه الوجودي الذي يسعى به إلى إقامة رؤية شاملة متسقة للخبرة الإنسانية الحية .

وعبد الرحمن بدوي لم يبدع الفلسفة الوجودية إبداعا ، بل هو امتداد لها في فكرنا العري المعاصر .

والوجودية باختصار شديد هي مذهب فلسفي حديث يمكن أن نؤرخ لبدائياته بالقرن أنتاسع عشر ، رغم ما يمكن أن نتبينه من جذور له في الفكر الفلسفي القديم . ويمكن أن نعتبر كيركجور الفيلسوف الدنماركي المتوفى عام ١٨٥٥ رائده في العصر الحديث ، وإن أخذ ينمو ويتكامل بعد ذلك في فكر هيدجرو وأنتيانو ويسبرز ومارسيل وسارتر وغيرهم . والوجودية تعارض الأبنية الفلسفية التي تقوم على التجريدات العقلية . وترى أن نقطة البداية الفلسفية ليست هي الفكر ، وإنما الخبرة الإنسانية الحية . ولهذا فالوجود لا يبدأ ولا يتم إثباته بالفكر كما يقول ديكارت : أنا أفكر إذن فأنا موجود . وإنما بممارسة الوجود نفسه ومعاناته . ومن هنا جاء القول الوجودي المشهور : الوجود سابق على الماهية ، والمقصود بالوجود في الوجودية هو الوجود الإنساني الحي ، في مواجهة الوجود الموضوعي المادي الذي لا يعد عند هذه الفلسفة إلا مجرد أدوات للوجود الإنساني .

والوجود الإنساني الحي في الوجودية ، ليس هو الوجود الإنساني العام المجرد ، بل هو الوجود المتمثل في الذات الفردية ، وأبرز ما تتسم به هذه الذات الفردية - بحسب الوجودية - هي الحرية . فالإنسان محكوم عليه بالحرية كما يقول سارتر . والذات حرة أمام إمكانيات متعددة لا بد من الاختيار بينها لتحقيق وجودها . ومن حرية الاختيار هذه ومن ضرورتها في الوقت نفسه ،

ينبع القلق وتتبع المعاناة والمخاطرة ، بل يبرز العدم داخل نسيج الوجود نتيجة لاختيار إمكانية ونبد إمكانيات أخرى . ومن الفردية والحرية والاختيار والإمكانية والقلق والمعاناة والمخاطرة والعدم إلى غير ذلك من المقولات ، تصوغ الوجودية فلسفتها المعبرة عن أنحاء مختلفة من الخبرة الإنسانية الحية ، متسلحة في صياغتها لهذه الفلسفة بمنهج وجداني استبطاني يختلف كل الاختلاف عن المنهج العقلاني الذي تتخذته الفلسفات النظرية الأخرى لصياغة مذاهبها . وفي الفلسفة الوجودية - كما هو معروف - تياران : تيار ديني يمثل كيركجور وجبريل مارسيل ، وتيار لا ديني يمثل هيدجر وسارتر . ولكنهما لا يختلفان - جوهريا - من حيث الموضوع العام للفلسفة الوجودية ، أو من حيث المنهج الوجداني الاستبطاني العام .

والحقيقة أن وجودية عبد الرحمن بدوي ليست في صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميشا على مذاهب هؤلاء الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هيدجر ، وإن كانت هناك بعض الاجتهادات والإضافات الخاصة المتمثلة في محاولته إقامة لوحة متمسكة من المقولات الوجودية ، أو في إبراز وتطوير مفهوم الزمن ومفهوم الفعل أو في محاولته اكتشاف جذور للوجودية في الفكر العربي الإسلامي القديم ، وخاصة في التيارات الصوفية والإشراقية .

وتتجسد فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية في رسالته الجامعية الأولى (وهي بالفرنسية) وعنوانها " مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية " التي حصل بها على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب . جامعة فؤاد الأول (القاهرة اليوم) عام ١٩٤١ ، وفي رسالته الجامعية الثانية وعنوانها " الزمان الوجودي " ، التي حصل بها على درجة الدكتوراه من نفس الكلية والجامعة عام ١٩٤٣ .

في رسالته الأولى حول الموت يبدأ بالتمييز بين الموت كإشكال والموت كمشكلة . هو إشكال من حيث أنه يحتوي على تناقضات وإمكانات وأنها عديدة ، فهو نهاية للحياة ، وهو نهاية لتحقيق إمكانات ، هذا من ناحية عامة ، ولكنه في الوقت نفسه إمكانية معلقة ، أي إمكانية لا بد أن تقع ولكن لا سبيل إلى تحديد زمان وقوعها بشكل حاسم . وهو حدث يقع لكل الناس . ولكنه كذلك حدث له خصوصيته في حياة كل منا . فنحن جميعا سنموت ، ولكن الموت هو حدث شخصي لكل منا . بهذه الأنحاء المختلفة يمثل الموت كإشكال وجودي . على أن الموت يصبح مشكلة عندما يشعر المرء شعورا قويا حسيما بهذا الإشكال . ولكن هذا لا يتحقق إلا لمن هم على مرتبة عالية من الشعور بالشخصية ومرتبة عالية من التحضر . ومن هنا يخلص عبد الرحمن بدوي إلى أن الشعور بالموت والتفكير فيه يعبر عن نهاية مرحلة حضارية وميلاد حضارة جديدة . وهو هنا يبدو متأثرا بشكل واضح بفلسفة الحضارة عند اشبنجلر . ويرى عبد الرحمن بدوي بعد ذلك أن إضعاف الشخصية يقضي إلى تشويه حقيقة الموت . ويرى أن هذا الإضعاف هو ثمرة حالتين : هما إقناء الشخصية في روح كلية ، أو إقناؤها في الناس ، في المجتمع . لأن ذلك يفقد الموت طابعه الفردي الشخصي الذاتي . ويرى عبد الرحمن بدوي أن القول بالشخصية يقضي إلى القول بالحرية ، فلا شخصية بغير حرية ، ولا حرية بغير شخصية ، والحرية هي الاختيار ،

وهي الإمكانية المفتوحة ، وإذا كانت الشخصية تقتضى الحرية ، والموت يقتضى الشخصية ، فإن الموت يقتضى الحرية . ومن هنا كانت صحيحة نيته " مت فى الوقت المناسب " أى أختار الوقت المناسب لكى تموت ، إنها دعوة إلى الموت الإرادى أى حرية الموت .

ومن هذه المقدمات يأخذ عبد الرحمن بدوى فى الانتقال إلى سلسلة من الاستدلالات . فلما كان الموت يعنى الحرية ، فهو بالتالى يعنى الإمكانية ، ولما كانت الحرية كإمكانية تعنى إمكانية فعل الخير وإمكانية فعل الشر ، ارتبطت الحرية بالضرورة بالخطيئة ، ومن هنا كذلك ارتبطت الخطيئة بالموت ، هذا الارتباط الذى تجسد فى أرقى درجاته - كما يقول - فى المسيحية . ومن هذا التسلسل الاستدلالي ينتهى إلى تحديد العناصر الثلاثة الضرورية فى مشكلة الموت فى جانبها الذاتى وهى الشخصية والحرية والخطيئة . على أن هناك جانباً موضوعياً فى مشكلة الموت . فالوجود يقتضى بطبيعته التناهى أى الموت ، وبهذا يكون الموت - موضوعياً - عنصراً مكوناً للوجود ، وجزءاً من الحياة وليس مضاداً لها . بل هو حالة من حالات الحياة تبدأ ببدائيتها وتستمر معها حتى نهايتها .

وهناك فى فلسفة عبد الرحمن بدوى نوعان من الوجود ، الوجود الماهوى أو الإمكانى وهو الوجود الجوهرى ذاته الزاخر بالإمكانيات غير المتحققة بعد ، والوجود الواقعى أو ما يسميه عبد الرحمن بدوى باسم " الآنية " ، وهو الوجود الذى الذى انتقل إليه الوجود الماهوى بتحقيق بعض إمكانياته . وهو وجود بين الأشياء أو وجود فى العالم . وهو بهذا يعد سقوطاً ، ليس بالمعنى الأخلاقى ، وإنما بمعنى الحضور بين الأشياء ، وهو حضور يعبر عن تحقق إمكانية وعدم تحقق إمكانيات أخرى ، وهو ما يشير إلى نقص جوهرى فى هذا الوجود ، وهو نقص مستمر ، أى تفرغ إمكانيات غير متحققة باستمرار ، ومن بين هذه الإمكانيات ، إمكانية الموت الذى يعد إمكانية مطلقة من إمكانيات الوجود نفسه ، مما يجعل من الموت - كما سبق أن أشرنا - عنصراً جوهرياً فى الوجود ، وبالتالى أساساً للمذهب فلسفى شامل يسعى للإجابة على العديد من القضايا والمشاكل النفسية والأخلاقية والمعرفية والدينية . وعبد الرحمن بدوى يقر بأن هذا المذهب الفلسفى الذى يستلهم أهم عناصره ودلالاته العامة من هيدجر ويسبرز ، ولم يقم بناؤه بعد ، ولكنه يتطلع إلى من يعمل مسئولية إقامته ، ليكون تعبيراً عن نهاية الحضارة الأوروبية .

وعبد الرحمن بدوى لا يعكف على إقامة هذا المذهب المؤسس على مشكلة الموت ، بل نراه ينتقل فى رسالته الثانية إلى مشكلة أخرى هى مشكلة الزمان الوجودى ، وإن وجدنا جلورها فى رسالته الأولى عن مشكلة الموت . ذلك أنه فى تحليله لانتقال الوجود الماهوى الإمكانى إلى الآنية المتحققة فى رسالته الأولى عن الموت ، يشير إلى الزمانية كصفة لعملية الانتقال هذه ، إذ هى تتضمن صفة الحضور بالتحقق بين الأشياء ، وصفة الماضى بالنسبة للإمكانيات التى تحقق ، وصفة المستقبل بالنسبة للإمكانيات التى لم تتحقق بعد ، وهذا يدل - كما يقول - على أن الزمانية طابع جوهرى للوجود .

ورسالته فى " الزمان الوجودى " هى تأكيد وتطوير فى الحقيقة للمفاهيم الأساسية لرسالته الأولى وإن أصبح الزمان لا الموت هو محورها .

فالوجود الحقيقى عنده هو وجود الذات الفردية . أما الوجود الموضوعى خارج الذات فهو مجرد أدوات للذات . أما وجود الذات فهو وجود وأح بذاته ، على علاقة حميمة متوترة مع ذاته . والذات تحقق ذاتها بممارسة الفعل ، وهذا ينقلها من حدود الإمكان إلى الواقع ، وفى هذا سقوط لها - كما سبق أن أشار فى مشكلة الموت - وهو سقوط ضرورى ، لتحقيق به الذات إمكانياتها .

وجوهر هذه الذات أنها مريدة وليست مفكرة - كما يزعم ديكارت . إن فعل الإرادة لا الفكر هو جوهر الذات . وهذا الفعل مرادف للحرية ، ولهذا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابهة . والحرية - كما رأينا فى " مشكلة الموت " - تقتضى الاختيار ، والاختيار يقع بين إمكانات .

ولهذا الاختيار تتحول الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة ، أى تصبح الإمكانية وجوداً فى العالم . وهكذا يصبح للذات وجودان : وجود كذات مريدة حرة ، مفعمة بالإمكانات التى لم تتحقق ، وذات قد حققت بعض إمكانياتها . الوجود الأول هو الوجود الماهوى - كما سبق أن ذكرنا - ويتميز بالحرية المطلقة ، والوجود الثانى هو الوجود بين الأشياء فى العالم ، أو الوجود على هيئة الآتية . ويتناسب الشرف فى مرتبة الوجود - كما يقول عبد الرحمن بدوى - تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو الأشياء .

على أن انتقال الذات من حالة الإمكانية إلى حالة التحقق إنما يتم فى الزمان ، ولهذا فالزمان حالة جوهرية للوجود المتحقق . على أن الوجود بهذا المعنى ليس وجوداً فى الزمان ، وإلا اتخذ الزمان شكل المكان ، أى أصبح إطاراً خارجياً للوجود ، إنما هو وجود زمانى ، أى أن الزمان يدخل فى ماهية الوجود نفسه . ويعتبر عبد الرحمن بدوى هذا الرأى الذى انتهى إليه ثورة لانتقل خطراً عن الثورة الكوبرنيقية فى علم الفلك التى كانت تُسود معرفة (استيمولوجية) ، على حين أن ثورته هذه هى ثورة فى علم الوجود .

ولهذا يأخذ فى نقد المذاهب الفلسفية والعلمية السابقة الخاصة بالزمان ، كمذهب كل من أرسطو وكانط وبرجسون فى الفلسفة ، ومذهب كل من نيوتن وإينشتين فى الفيزياء ، وينتهى من هذا النقد إلى نتائج عامة نجملها بما يلى :

إن الزمان نوعان ، زمان فيزيائى وزمان ذاتى وهو مايسميه بالزمان الوجودى . وأن الزمان عامل جوهرى فى نسج الوجود ذاته ، ويقصد به هنا الوجود الذاتى . وهو يقسم هذا الوجود كما سبق أن ذكرنا إلى وجود ماهوى وآتية ، ويعتبر الحرية صفة أولى لوجود الذات ، استناداً إلى مفهوم الإمكانية ، وأن التوتر هو الفكرة الأساسية التى ينبغى أن تسود كل نظرة وجودية أو أخلاقية ، وينتهى من كل هذا إلى أن العقل النظرى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع بها

المرة أن يدرك حقيقة الوجود الحى " فالفكر المجرد ينزع النفس ويعزلها عن تيار الوجود الحى - كما يقول - ، ولا سبيل للاتصال الحميم بهذا الوجود فى توتره إلا بمذكة أخرى هى ملكة " الوجدان " .

وكما أن للعقل مقولاته ، فالوجدان كذلك مقولاته التى تتميز بالطابع الديالكتيكي المتوتر الجامع لما فى الوجود من إمكانيات متضادة متناقضة متقابلة فى تسيجه الحى . ولهذا يضع عبد الرحمن بدوى لوحة للمقولات الوجدانية الوجودية فى مقابل المقولات العقلية المجردة عند الفلاسفة السابقين وخاصة أرسطو وكانط . وهو يقسمها قسمين ، قسم خاص بالعاطفة وقسم خاص بالإرادة ، ويقسم كلا من عناصر القسمين إلى أقسام ثلاثة يتركب كل منها من متقابلين ووحدة متوترة بين هذين المتقابلين . وهذه هى لوحة المقولات :

عاطفة

أصل : تألم حب قلق
مقابل : سرور كراهية طمانينة
وحدة متوترة : تألم سار حب كاره قلق مطمئن

إرادة

أصل : خطر طفرة تعال
مقابل : أمان مواصلة تهابط
وحدة متوترة : خطر آمن طفرة متصلة تعال متهابط

ونكتفى بتفسير العلاقة بين ثلاثية واحدة عاطفية ، وأخرى إرادية . فبالنسبة للثلاثية العاطفية الأولى يقول عبد الرحمن بدوى أن التألم يعنى أن شيئا يعوق ويعد من وجود الذات ومن رغبتها فى تحقيق ذاتها فى العالم . وهنا تتألم . وكلما ازداد الإنسان رقيا - أى حصولا على إمكانيات عديدة - زاد ألما ، على عكس الإنسان المتخلف المحدود الإمكانيات الذى يكون ألمه أقل . ولما كان تحقيق الإمكانيات هو الطابع الأصلى للوجود فإن التألم هو إذن الطابع الأصيل للوجود الذاتى . أما السرور فينبج عن الفعل وتحقيق الإمكانية الذى هو تحقيق للذاتية . ولكن هناك ما يجمع بين التألم والسرور ، مثل التضحية . فالتضحية تكون درجة عليا من التألم مرتبطة بدرجة عليا من السرور . والاستشهاد أعلى درجات التضحية ، وفيد يتلقى الشهيد شهادته وجبينه - كما يقول عبد الرحمن بدوى - يملوه " الأسف الباسم " .

وفى المقولات الإرادية الأولى نجد الخطر والأمان والخطر الآمن . والخطر يعبر عن مواجهة الإرادة للعديد من الإمكانيات ، دون أن تكون متيقنة بما ينبغى أن تحققه منها . ولهذا فنجد

المخاطرة هو أول أفعال الإرادة ، لأنه القفز - كما يقول عبد الرحمن بدوي - إلى تحقيق الوجود بوحدة من هذه الإمكانيات المتعددة . وفعل المخاطرة فعل غير عقلاني ، يتم في زمانية محددة هي " الآن " ، والآن حضور زمني محدد ولكننا بتحقيق المخاطرة فيه نشعر بالسرمدية . ولهذا فما أكثر المخاطر التي تتحقق بها تحولات حاسمة في مصائر الأمم .

على أن هذا الشعور بالسرمدية هو الذي ينفجر الشعور بالأمان المقابل للخطر . ولما كان من المستحيل أن يكون هناك خطر خالص مطلق أو أمان خالص مطلق ، كان هناك دائما هذا التلاقي المتوتر بين الخطر والأمان في الخطر الأمان الذي تحقق به الذات بعض إمكانياتها ، ولكن كيف يتم الانتقال بين مخاطرة وأخرى ؟ ليس بالتواصل والاتصال ، وإنما بالطرفة . فالوجود عند عبد الرحمن بدوي يتكون من ذات منفصلة مغلقة تماما . ولهذا فالذات تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة التحقق أي الاتصال بالغير وبالواقع ، عن طريق الطرفة ، لأنه ليس بينها وبين الأفعال والواقع اتصال . ولكي يفسر عبد الرحمن بدوي الطرفة يقول بفكرتين أساسيتين هما : **اللامعقول** . و **اللاعلمية** . فالعدم الذي قال به من قبل في نسيج الوجود ، يناظره من الناحية الفكرية اللامعقول ، أما اللاعلمية أو اللاسببية ، فقد أبدعها وأثبتها العلم الحديث وخاصة في نظرية الكم الفيزيائية التي دحضت - بحسب التفسير الخاص لعبد الرحمن بدوي - القول بالحتمية ، والعلمية في بنية العلاقات بين الأشياء . وإلى جانب اللامعقول واللاعلمية ، يعرض عبد الرحمن بدوي للطبيعة الزمانية للمقولات العاطفية والإرادة على سواء . فالثالث الأول في المقولات العاطفية يكشف عن الماضي ، والثاني عن المستقبل والثالث عن الحاضر ، والثالث الأول في المقولات الإرادية ، يصف الحاضر والثاني يصف الماضي والثالث يصف المستقبل ، وهكذا يؤكد أن الزمان يدخل في نسيج مقولات الوجود .

هذه هي خلاصة مجتزأة لمقولات عبد الرحمن بدوي الوجودية ، بكلماته هو في أغلب الأحيان المستمدة من موسوعته الفلسفية . وهذه المقولات - كما يقول - تشكل أساسا لمنطق جديد هو منطق التوتر والعقل الخلاق في مقابل المنطق الأرسططالي الشكلي . وهو منطق التوتر لأنه يدخل الزمان في صميم مسأله ويعبر عن حقيقة الوجود الذي يزخر بالتناقض والتعقيد والجمع بين الأضداد والذي يشكل العدم عنصرا جوهريا من عناصر تكوينه . وبهذه الخلاصة تتحدد كذلك العناصر الجوهرية لفلسفة الزمان الوجودي ، التي تتمثل أساسا في القول بأن الزمان متغلغل في نسيج الوجود وأنه لا وجود خارج الزمان ، وأن الزمان نفسه زمان وجودي ذو طابع عاطفي إرادي .

وينتهي عبد الرحمن بدوي من تلخيصه للزمان الوجودي بأنه " الخطوط العامة للمذهب في الوجود جديد ، سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه " .

على أن عبد الرحمن بدوي لم يعكف - كما سبق أن ذكرنا - على إقامة مذهب فلسفي على أساس " مشكلة الموت " ، ولم يكرس كذلك مهمته في الحياة لتفصيل أجزاء هذا " المذهب الوجودي الجديد " ، وإنما اتجه بكليته إلى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات في مجال

الفلسفة بشكل عام ، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص .

حقا ، إننا نستطيع أن نتبين فلسفته الوجودية فى اختياره الخاص فيما يترجم أو فى عنايته بالجانب الصوفى والإشراقى والأفلاطونى والأفلوطينى فى تراثنا الفلسفى القديم ، وفى الكثير من تعقيباته وتعليقاته وآرائه حول بعض جوانب هذا التراث . ولكننا لانستطيع القول بأنه راح يبنى ويفصل ويتمى مذهبه الفلسفى الذى بشر به كضرورة تاريخية فى رسالته عن " مشكلة الموت " وعن " الزمان الوجودى " .

فهل توقفت طاقته الإبداعية الفلسفية بعد الانتهاء من رسالتيه ؟

أم كانت فلسفة الوجودية مجرد ثمرة ثقافية خالصة لقراءاته فى الفلسفة الألمانية ، وكانت منبئة الصلة بحياته وواقعه السياسى والاجتماعى ، - كما يقول بعض الناقدين لفلسفته - ولهذا سرعان ما انتهت بانتهائه من رسالتيه . وكأنا كانت هاتان الرسلتان تأريخا أكاديميا متحمسا حيا لهذه الفلسفة ، أكثر من أن تكون تينيا حقيقيا لها ؟

الحق ، أن الوجودية لا تزال هى الفلسفة التى يتبناها عبد الرحمن بدوى حتى اليوم ، ولا يزال يؤكد فيما يصدره من مولفاته ودراساته إلتزامه الفكرى بهذه الفلسفة .

والحق كذلك ، أن عبد الرحمن بدوى عندما كتب " فلسفة الموت " " والزمان الوجودى " كان متأثرا تأثرا ثقافيا عميقا بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية وخاصة عند هيدجر ، ولكن هذا التأثير لم يكن منبت الصلة بواقع خبرته الحية والسياسية فى المجتمع المصرى آنذاك . ففى هذه المرحلة من حياته ، التى كتب فيها " فلسفة الموت " وحصل بها على درجة الماجستير فى الفلسفة عام ١٩٤١ ، كان عضوا فى حزب مصر الفتاة ، بين عامى ١٩٣٨ و ١٩٤٠ . وكان زعيم هذا الحزب أحمد حسين قد أصدر كتابه " إيمانى " على غرار كتاب هتلر " كفاحى " ، وكانت القمصان الحضر التى يتزيا بها أعضاء الحزب تقليدا للقمصان البنية للحزب النازى الألمانى وللقمصان السوداء للحزب الفاشى الإيطالى . وكانت فلسفة القوة والاستعلاء متمثلة فى شعار " مصر فوق الجميع " و " المجد لمصر " متماثلة مع شعارات الحزب النازى .

لقد كان حزب مصر الفتاة فى الحقيقة يسير على الخطى والمفاهيم والقيم الفلسفية المثالية واللاعقلانية للحزب النازى ، فضلا عن تلاقيها - بشكل سطحي ومختلف الدلالة - فى العداء لاليجانتر التى كانت جيوشها تحتل مصر آنذاك . وكان نيتشه (الذى ألف عبد الرحمن بدوى عنه أول كتاب له عام ١٩٣٩) من المصادر المهمة للحزب النازى ، كما كان هيدجر من أعمدته الفكرية . وكان حزب مصر الفتاة يرغم ترسمه خطى الحزب النازى ، يعبر - فى الحقيقة - عن توجه وطنى شوفينى مقامر ذى طبيعة بورجوازية صغيرة ، وكان الاحتلال البريطانى ، وارتفاع موجة العداء له ، فضلا عن الفساد الاجتماعى والسياسى الذى كان مستشرياً ، من عوامل إبراز هذا الحزب وإنتشاره الجماهيرى .

على أن هذا الحزب رغم طابعه الوطنى الشوفينى ، ونتيجة لفلسفته المثالية اللاعقلانية ،

كان معاديا للحركة الوطنية الليبرالية التي كانت متمثلة آنذاك في حزب الوفد وفي الهياكل الأولى للحركات اليسارية الجديدة .

في هذه المرحلة التي كتب فيها عبد الرحمن بدوي رسالته عن مشكلة الموت كان عضوا في مصر الفتاة ، يتحرك في إطار فلسفتها وأهدافها ويصدر كتابا عن نيته عام ١٩٣٩ وآخر عن اشينجلر عام ١٩٤١ وثالثا عن شينهور عام ١٩٤٢ . لم تكن إذن رسالته عن فلسفة الموت ، ولم يكن تأثره بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية ، منبثقة عن حياته وممارساته ومعتقداته السياسية ، ومعتقدات شريحة من شرائح المجتمع المصري .

وفي عام ١٩٤٤ ، وهو العام الذي حصل فيه على درجة الدكتوراه عن رسالته في الزمان الوجودي ، تمجده عضوا في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد ، الذي كان في الحقيقة امتزاجا بين بعض قيادات وعناصر حزب مصر الفتاة القديم والحزب الوطني القديم كذلك . ويظل عبد الرحمن بدوي عضوا في هذه اللجنة الوطنية العليا للحزب الوطني الجديد حتى عام ١٩٥٢ . وعندما قامت ثورة يولييه ١٩٥٢ كان هناك تقارب كبير بينها وبين عناصر من الحزب الوطني الجديد . ولعل هذا ما يفسر اختيار عبد الرحمن بدوي عضوا في لجنة الدستور التي شكلت في عام ١٩٥٣ لوضع مسودة دستور جديد لمصر ، واختياره بعد ذلك مستشارا ثقافيا ومديرا للبعثة التعليمية في برن بسويسرا بين عامي ٥٦ - ١٩٥٨ .

خلاصة ما أردت أن أقوله هو أن فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية منذ أواخر الثلاثينات ، لم تكن مجرد صدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية ، بل كانت كذلك تعبيراً عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبثقة عن بعض الظواهر في المجتمع المصري آنذاك . وهي تقديري - وقد أكون مخطئا - أن هزيمة النازية والفاشية عام ١٩٤٥ واحتدام الصراع الوطني والاجتماعي في مصر ، وخاصة عام ١٩٤٦ الذي شكلت فيه اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ، ووضعت برنامجا شاملا للتحرير الوطني والاستقلال الاقتصادي ، ثم قيام ثورة يولييه ٥٢ ، وبروز مشروعاتها التحرري التقدمي القومي ، إلى غير ذلك من العناصر والعوامل ، قد أسهمت في خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفي الوجودي الذي بشر به عبد الرحمن بدوي في رسالتيه " مشكلة الموت " و " الزمان الوجودي " . ولهذا لم يكن غريبا ، أنه في الخمسينيات والستينيات عندما أصبح للوجودية رواج فكري وأدبي كبير في مصر ، وفي العالم العربي ، كان عبد الرحمن بدوي - فارس الوجودية ورائدها - بعيدا عن هذا الرواج العام . ذلك أن المفاهيم الوجودية التي واجت كمفهوم الحرية والإنجاز ، أخلت دلالات خاصة تتفق والملاسات والاحتياجات والممارك الوطنية والاجتماعية المحلية التي كانت سائدة حينذاك وفي مقدمتها الصدام مع الاستعمار ، والصهيونية ، والإقطاع والرجعية العربية فضلا عن التطلع إلى الاشتراكية .

وهكذا توقف المشروع الوجودي لعبد الرحمن بدوي ، لا لتوقف قدراته الإبداعية الفلسفية ، وإنما لتغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والموضوعية عامة من حوله . فلم يعد هناك

مجال لتنمية هذا الفكر المثالي الذاتي الفردى المحض ، الذى يقوم على الانفصال المطلق بين الذوات الإنسانية ، وعلى مفهوم مجرد للاختيار والإمكانية وللحرية وللزمان وللعدم ، خال من أى دلالة اجتماعية أو تاريخية ، فضلا عن استناده إلى فهم غير صحيح لنتائج العلم الحديث ، وإلى افتقاده للعقلانية والموضوعية ، وإنكاره للعلاقات العلية بين الأشياء والظواهر ، وتعالیه على الروابط والقوانين الاجتماعية . لم يعد هناك مجال لهذا الفكر فى عالم جديد ، أخذت تتطلع فيه الجماعة البشرية عامة ، بمختلف إنتماءاتها القومية والثقافية ، إلى الترابط والتضامن والعقلانية والديمقراطية من أجل إزالة كل ظواهر التخلف والاستعمار والاستعباد والتبعية ، وتطوير العلم وتطويره لخدمة التقدم والإزدهار الاجتماعى والثقافى وتوطيد السلام العالمى .

لهذا - كما سبق أن ذكرت - كان من الطبيعى ، أن يتوقف عبد الرحمن بدوى عن استكمال مشروعه الوجودى وإن لم يتوقف عن التمسك بالوجودية كفلسفة له .

بل أكاد أقول لقد توقف المشروع الوجودى فى الفكر الفلسفى المعاصر فى العالم عامة ، وإن بقيت له تجليات مختلفة فى بعض الظواهر الفكرية والأدبية كبعض التيارات المسماة بالحدائث . وكان من الطبيعى أن يكرس عبد الرحمن بدوى طاقاته الإبداعية فى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات ، التى يقوم بها للثقافة العربية أجل الخدمات وخاصة فيما يتعلق بالتراث العربى الإسلامى فى الفلسفة .

وقد تكون لنا على جهوده فى هذا المجال ملاحظات تقنية وموضوعية حول بعض جوانب من تحقيقاته وترجماته ، فضلا عن منهجه العام فى التاريخ والتفسير ، إلا أن المجال لا يسمح بهذا . وحسبنا أن نكتفى بالإشارة السريعة إلى ملاحظتين عامتين عابرتين : الملاحظة الأولى تتعلق بمدى ما بين فلسفته الوجودية ودراساته التراثية من علاقات . والحق ، أن عددا كبيرا من دراساته التراثية يتعلق بالجانب الصوفى والإشراقى بوجه خاص تأكيدا للجذور التاريخية فى تراثنا للفلسفة الوجودية . إلا أننا مع هذا ، نلاحظ أحيانا تناقضا بين فلسفته الوجودية ، وبين تفسيره لبعض الظواهر فى الفلسفة العربية الإسلامية . ففلسفته - كما سبق أن عرضنا - فى تفسيرها للخبرة الإنسانية تقوم على الفردية والذاتية والحرية التى تبلغ حد الإطلاق ، والتى ترفض الإلتواء تحت أى مفهوم كلى ، كروح كلية أو مجتمع كلى إلى غير ذلك . ولكننا نراه فى تفسيره للفلسفة الإسلامية بشكل عام ، يذهب إلى أنها ثمرة الطبيعة الجوهريّة لروح الحضارة الإسلامية وما تلبه هذه الروح الحضارية من ضرورة تاريخية . وهو تفسير بالمحتمة التاريخية الحضارية المجردة ، التى تلتفى كل فردية وكل ذاتية وكل حرية فى الاختيار والفكر والإبداع ! ويبدو هذا على نحو بالغ التناقض - فى الوقت نفسه - عندما يتعرض للقصة المشهورة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية حول كتاب " أثولوجيا " المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وهو فى الحقيقة بعض فقرات من تاسوعات أفلوطين . وعبد الرحمن بدوى يرفض اعتبار نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو خطأ ، ذلك لأنه يرفض مبدأ الخطأ والصواب فى الإنسان التاريخى . ويفسر الأمر بأنه كانت هناك ضرورة تاريخية هى التى عملت عملها ، وقامت بهذه النسبة إلى أرسطو . بل إن العرب -

على حد قول عبد الرحمن بدوي - لو عرفوا حقيقة هذا الكتاب أو شكوا في نسبته إلى أرسطو ، " فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعينها أن تدركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها " (راجع كتاب أرسطو عند العرب . صفحة (٧) الطبعة الثانية ١٩٧٨ - الكويت) .

إن عبد الرحمن بدوي يقلب هنا روح الحضارة - هذا المفهوم المجرد المستمد من اشينجلر - على الفردية والذاتية ، بل يغرقهما في رؤية تاريخية كلية تجريدية ! إلا أنه سرعان ما ينتهي إلى رأي آخر في كتابه عن (المثل العقلية الأفلاطونية ص ١٤) في تعليقه على موقف الفارابي من كتاب أثولوجيا . فالفارابي يستشعر تناقضا في الكتاب ، فيفسر ذلك بفروض ثلاثة : إما أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه ، وإما أن يكون بعض الآراء لأرسطو وبعضها الآخر ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق في الباطن وإن اختلفت في الظاهر . والفارابي يرجع الفرض الثالث في محاولته للتوفيق بين رأيي أرسطو وأفلاطون . ويعلق عبد الرحمن بدوي على ذلك قائلا : " لو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو ، غير صحيح النسبة إليه ، إذن لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى ، كان سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربي من بعده " بل يعتبر أن محاولة الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو إخفاق شنيع (صفحة ١٥) .

إذن فليس ثمة ضرورة تاريخية وروح حضارية فرضت نسبة الكتاب إلى أرسطو ، كما قال في كتابه " أرسطو عند العرب " ؟ على أنه يعود مرة ثالثة في كتابه " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " فيعالج قضية كتاب " أثولوجيا " والخطأ في نسبته إلى أرسطو فيقول بأنها " غلطة سعيدة " ! .

ولكن لعل هذا التفسير للموقف من كتاب " أثولوجيا " ، بالمحتمية الحضارية رغم اختلافه مع هذا التفسير بعد ذلك كما رأينا ، ورغم تناقض هذا التفسير ، الذي يتسم بالطبيعة الثابتة المطلقة ، مع مفاهيمه الوجودية ، أقول لعل هذا التفسير أن يكون نابعا - بوجه خاص - من تقييم عبد الرحمن بدوي للفلسفة الإسلامية بوجه عام ، وهذه هي الملاحظة الثانية . فعبد الرحمن بدوي الذي بهذا ويبدل كل هذه الجهود الفاتكة في تجميع وتحقيق ودراسة ونشر كل ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية من مصادر وتأثيرات ودلالات واتجاهات ، لا يرى في هذه الفلسفة الإسلامية قيمة فلسفية حقيقية ! ومن حقه بالطبع أن يصل إلى مايراه من نتائج مادام يؤسس ذلك على ما يقوم به من تحقيقات ودراسات لنصوص هذه الفلسفة . ولكنه في الحقيقة ينتهي إلى هذا الرأي إستناداً إلى حكم علوي مجرد عام هو أن الروح الإسلامية " منافية بطبيعتها للفلسفة " . لماذا يادكتور بدوي ؟

" لأن المذهب الفلسفي تعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجية واللوات الأخرى ، على حين أن الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار ! وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد

المذاهب الفلسفية كل المناقاة . ولهذا فإن الروح الإسلامية لم تنتج فلسفة ، بل لم تستطع كذلك أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبائها * (راجع : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . ص ١٩ سنة ١٩٦٥) . وتأسيسا على هذا كذلك ينتهى عبد الرحمن بدوى فى مبحث آخر عن ابن خلدون إلى أن ابن خلدون ليس صاحب فلسفة سياسية أو حضارية ، وليس صاحب نظريات عامة فى الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنسانى ، وإنما هو صاحب منهج تطبيعى وصاحب رؤية وصفية ، وهو رجل سياسة عملية لا تعنيه النظريات العامة بل تهمه الأحداث الفعلية الجارية فحسب .

وليس هنا مجال مناقشة هذه الأحكام لبيان ما فى التراث العربى الإسلامى ، من أهنية نظرية فلسفية مختلفة ، وإبراز ما يمثله ابن خلدون من فكر نظرى مدرك لبعض القوانين الأساسية للمجتمع والتاريخ فى عصره ، إلى جانب خبراته السياسية العملية ، ولكن الملاحظ - منهجيا - أن عبد الرحمن بدوى يتحرك فى كثير من أحكامه بمنهج قياسى استدلالى شكلى يكاد يقوم على مبدأ تحصيل الحاصل ! فهو يبدأ بمقدمة كبرى تحتاج هى نفسها للإثبات ، لياخذ فى الاستدلال منها - على نحو شكلى خالص - على نتائج متضمنة فيها أصلا ، أو نتائج يشب إليها دون دليل كاف . فالروح الإسلامية تنكر الذاتية ، وإنكار الذاتية هو تفى للقدرة على التفلسف وإذن فالروح الفلسفية خالية من المذاهب الفلسفية ! ولعلنا لاحظنا هذا المنهج القياسى الشكلى نفسه فى عرضه لمذهبه الوجودى نفسه . مثل هذه الصيغة : " إذا كانت الشخصية تقتضى الحرية ، والموت يقتضى الشخصية ، فإن الموت يقتضى الحرية " . وما أكثر مثيلات هذه الصيغة فى عرضه لمذهبه الفلسفى .

على أن هذه الملاحظات العامة العابرة التى نهدىها حول بعض جوانب أعماله الإبداعية والبهشية ، لا تقلل بحال من القيمة الكبيرة للجهد الحارق الجبار المتفانى الذى يبذله عبد الرحمن بدوى فى إغنا - مكتبتنا الفلسفية العربية عامة ، وفى المساهمة فى استكمال الصورة الحقيقية لتراثنا العربى الإسلامى فى الفلسفة بتحقيق ودراسة وترجمة ونشر أهم وأخطر نصوصه والدراسات الخاصة به المتناثرة فى مختلف لغات العالم وفى مختلف مكتباته . ولهذا فإنه من المؤسف حقا ، أننا لاتكاد نجد اهتماما أو احتفالا بهذه القيمة العلمية الكبيرة التى يمثلها عبد الرحمن بدوى . ولا نجد اسمه فى قائمة المرشحين فى سوق الجوائز الكبرى التى يعرج بها اليوم عالمنا العربى !

ولعل هذا هو ما دفع عبد الرحمن بدوى عندما أصدر عام ١٩٨٤ موسوعته الفلسفية من جزمين كبيرين ، أن يحرص على أن يقوم بنفسه بتقديم نفسه وفلسفته فى هذه الموسوعة ، وأن يتجاهل فيها جميع المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين ، حتى من كانت لهم جهود ومحاولات ذات صبغة نظرية فلسفية ، اللهم إلا الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى هو فى الحقيقة مؤرخ وباحث جليل فى الفلسفة الإسلامية ، وإنسان على مرتبة خلقية رفيعة . وهو - فى الحق - صاحب

رؤية خاصة فى تأسيس الفلسفة الإسلامية على أصول الفقه ولكنه لا يعد فيلسوفا ، وما أظن أن عبد الرحمن بدوى ذكره فى موسوعته إلا تقديراً لشخصه واعترافاً بفضلته العلمى عليه أثناء دراسته فى كلية الآداب .

فلنتخيل مع عبد الرحمن بدوى كما نشاء ، ولكن لاختلاف حول ما يفعله من قيمة علمية كبيرة نادرة فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، أتمنى أن يتنادى الباحثون فى التراث العربى الإسلامى فى الجامعات العربية ، وأن تتنادى جمعيات الفلسفة فى الأردن ومصر وتونس والمغرب ، وأن تشارك المنظمة العربية للثقافة ، ومحافظة دمياط - فعبد الرحمن بدوى من مواليد شبراخ إحدى قرأها - أن يتنادوا جميعا لعقد أسبوع فلسفى على شرف عبد الرحمن بدوى إعترافاً بفضلته العلمى ، يخصص لقضية من القضايا ، كمنهج تحقيق التراث ، أو للمنتجات الفلسفية الإبداعية والدراسية لعبد الرحمن بدوى ، أو للوضع الراهن للدراسات الفلسفية فى الوطن العربى أو غير ذلك من الموضوعات الفكرية والفلسفية .

هذا أقل ما يجب أن نعبر به عن تقديرنا العميق لعبد الرحمن بدوى ، هذا الفيلسوف - المؤسسة .

مفهوم الزمن

فى الفكر العربى - الإسلامى

قديما وحديثا

لماذا الزمن ؟ ربما لأن الموقف من الزمن - إحساسا أو فهما أو سلوكا - يكاد يتركز فيه موقف الإنسان من الطبيعة ، من المجتمع ، من الإبداع ، من الحرية ، من اخية عامة .

على أن الأمر فى هذا البحث المتواضع (*) أبسط من هذا بكثير . إنه محاولة لاختبار مفهوم الزمن فى الفكر العربى الإسلامى ، يكاد يكون سائلا فى كل الدراسات الاستشرافية . ولعل البداية كانت فى بحث (١) صغير نشره لويس ماسينيون عام ١٩٥٢ حول هذا الموضوع ، يقرر فيه أن " الزمن عند علماء الإسلام ليس مدة مستمرة متصلة ، وإنما هو كوكبة ، أو " مجرة " من الأنات (وكذلك الشأن بالنسبة للمكان ، فليس له وجود ، ولا توجد غير نقاط) (٢) " منفصلة . ويسند ماسينيون رأيه باستشهادات واستنتاجات من القرآن والنحو وعلم الكلام والطبوس الدينية والموسيقى وغير ذلك من الأنشطة والتعابير الإسلامية .

وفى دراستين أخيرتين للويس جارديه عن الموضوع نفسه (٣) ، يضيف المؤرخين العرب ومن بينهم ابن خلدون إلى الشواهد المؤكدة لهذا رأى ، ثم يمتد به ليشمل الفكر العربى الإسلامى كله والأدب المصرى خاصة فى عصرنا الراهن . ولم أجد فيما كتب عن هذا الموضوع - فى حدود علمى - من اختلف مع هذا رأى ، إلا بضع فقرات فى كتاب لجاك بيرك ظهر أخيرا (٤) ، ودراسة (٥) أخيرة كذلك لأحمد حسناوى . وإن اقتصرنا على العصر الوسيط ، وتبنت مفهوما خاصا للتاريخ .

ونتيجة لإتساع الموضوع - عناصر وتاريخاً - فضلا عن ضيق المقام هنا ، لن أعرض بالتفصيل لجميع ماسينيون وجارديه وإنما سأكتفى بعرض خطوط عريضة لوجهة نظر مخالفة ، مستشهدا كذلك باللغة والنحو والقرآن والسنة ثم بالفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء والمؤرخين فى العصور الوسطى ، منتقلا بعد ذلك إلى العصر الحديث وتياراته الفكرية المختلفة . على أن البنية الخاصة للأدب تفرض منهجا آخر للدراسة مما لا يتيح الوقت المحدد لهذا العرض ، ولذا قد اخصص لها دراسة أخرى .

* ترجمة مع بعض الإضافات لنص ملاحظة باللغة الفرنسية قدمها الكاتب فى ندوة انعقدت فى جامعة لائسن (باريس

٨) حرره موشى إشكاليات الدراسات العربية فى عام ١٩٧٩ كما نشرت هذه الترجمة فى كتاب " دراسات فى الإسلام " .

الناوایى ١٩٨٧ بيروت .

يؤكد ماسينيون أن " النحو العربى لا يدرك أزمنة الفعل كمحالات " ١ وأنه " لا يعرف غير هيئة الأفعال . وهى الفعل التام (الماضى) . والفعل الناقص (المضارع) ، التى تحدد خارج زماننا درجات تحقق الفعل (الإلهى) (٦) . ودون أن أدخل فى تفاصيل عديدة ، أكتفى بالتأكيد على أمرين :

١ - أن الفعل فى النحو العربى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحالات الزمن . وما أكثر التعاريف التى قام بها النحاة العرب تأكيداً لهذا المعنى . ولعلنى أكتفى منها بقول الجرجانى فى " إيجاز القرآن " تعريفاً للفعل المضارع أنه " يقتضى مزاولة وتجدد الصفة فى الوقت " . وهكذا لا يقف أمر الفعل على التواجد فى الزمن ، وإنما يقتضى التجدد والتغير كذلك . وفضلاً عن ذلك فإن الزمن فى الفعل لا يقف عند حدوده الثنائية : الماضى والحاضر ، أو الثلاثية : الماضى والحاضر والمستقبل ، بل يمتد فيه - بالاستعانة بالأفعال المساعدة - كل الصيغ السبع للأفعال التى يمجدها فى اللغات الهندية - الأوروبية القديمة والحديثة (٧) ، بالرغم من أن النحاة العرب القدامى لم يحددوا هذا تمهيداً اصطلاحياً ، على أننا لانهج الزمن المتصل المتنوع فى الأفعال فحسب ، بل كذلك فى الأسماء والمصادر والحروف وأسماء الفاعل إلى غير ذلك (٨) .

ب - الأمر الثانى ، وهو الأهم ، أن الزمن اللغوى غير الزمن الفلسفى ولا يتنقى الخلط بينهما . فللمنطقها الخاص . وما أكثر الأمثلة التى يستخدم فيها المضارع فى الماضى (لم النافية مثلاً) أو يستخدم الماضى بمعنى المستقبل ، بل بمعنى الماضى المستقبل معاً ، ويخضع هذا للغة الخاص ولأساليب التعبير وجمالياته . حقاً ، هناك محاولات صوفية أو شعرية لاستخلاص دلالات خاصة من الأفعال والأسماء والحروف كمحاولة محيى الدين بن عربى قديماً أو زكى الأرسوزى حديثاً ، ولكنها محاولات واجتهادات تنتسب إلى نسق فلسفى خاص أكثر مما تنتسب إلى منطق اللغة نفسه . ولها فمى التعسف أن نوحده أو نقيم تماثلاً - كما فعل ماسينيون - بين " الحال " فى النحو العربى و " الحال " أو " الآن " عند المتصوفة .

وإذا انتقلنا إلى القرآن وأخذنا بظاهر آياته دون محاولة لتأويل دينى أو فلسفى ، فيمكننا أن نتبين الأمور التالية :

أ - برغم أن كلمة " الزمن " أو " الزمان " غير واردة فى القرآن ، فما أكثر الكلمات الأخرى الدالة عليه مثل: الدهر ، الأبد ، السرمد ، الميقات ، الساعة ، اليوم ، الشهر ، العام ، السنة ، الأجل ، الوقت ، المدة ، الحين ، الخلد الخ ... وهى أزمنة مختلفة التحديدات الطولية . وفضلاً عن ذلك فهناك أطوال زمنية أكثر تمهيداً وتنوعاً مثل : " أيام ثلاثة " ، و " أربعة أشهر " و " خمسون سنة " ، و " ألف عام " ، و " ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعاً " ، و " سنين عدداً " ، و " عدة من أيام أخر " ... الخ .

ب - أن القرآن زاخر بالأحداث التاريخية المتصلة ، منذ آدم حتى محمد ، ومن محمد حتى اليوم الآخر ، الذي ليس يوما أخيرا ، بل سوف تستمر الحياة بعده في الجنة أو النار . وقد لا نستشعر تطورا ولكننا على الأقل نستشعر استمرارا واتصالا .

ج - أن حركة الزمن متصلة في كثير من الصور والاحكام والأوامر : " تلك الأيام نداولها بين الناس " ، و " وتؤتى أكلها كل حين " ، و " اصبروا وصابروا وربطوا " ، " وقل اعملوا " ؛ هذا فضلا عن الطقوس الدينية المختلفة المحددة زما ومدة كالصلاة والصوم والحج الخ . وهي ليست نقاطا منفصلة ، لا زمن بينها كما يقول ماسينيون وجارديه (٩) بل هي علامات على استمرارية الزمن وتنوعه وتغيره .

د - أن فعل " كن " الإلهي نفسه الذي يُستند إليه في القول بخلق الزمن وانفصاله ، لا يتضمن بالضرورة الارتباط الآتي بين الإرادة والتحقيق ، وإنما يتضمن - نسا - فسحة زمنية ، فكن " تحقق بها خلق العالم في ستة أيام (١٠) .

هـ - أن الطبيعة في القرآن منتظمة ، متزمنة ، بحسب ناموس محدد لحركتها وصيرورتها ، يرغم أن هذا الناموس قد وضعه الله فيها .

على أننا نضيف إلى هذه الأبعاد المستمدة من ظاهر القرآن بعدين آخرين : الأول مستمد من الأحاديث والسنة المحمدية . وقد نكتفى بالإشارة إلى بعض الأحاديث مثل : " اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا " و " انتم اعلم بأمر دينكم " و " تزودوا فإن خير الزاد التقوى " و " سيأتى على امتى كل مائة عام رجل يهدى في الدين " .. الخ . أما البعد الثانى فهو الممارسة العملية للفكرة الإسلامية في بدايتها ، هذه الممارسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، التى تعبر عن جهود من أجل السيطرة على الواقع وتغييره .

وهكذا من ظاهر النص القرآنى ومن الممارسات العملية لا نستطيع أن نتبين هنا المفهوم الذى المنفصل للزمن الذى سوف نجده بعد ذلك تأريلا خاصا عند مدرسة إسلامية بعينها هي الأشعرية .. ولايجوز منهجيا أن نعممه تعميميا شاملا على كل الفكر العربى الإسلامى .

- ٣ -

وإذا انتقلنا إلى الفقه الإسلامى ، وجنأه فى جوهره اجتهادا للملاسة بين الأحكام الواردة فى النصوص الشرعية وتغير الزمان . ولعل ابن خلدون قد صاغ هذا صياغة بارعة فى قوله فى " الفصل الخاص بالفقه فى مقدمته : " فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص " (١١) . ومن هنا كان الخلاف الفقهي ، قياسا أو استصحابا أو استحسانا أو مصلحة (١٢) ، وكانت الاجتهادات والمواقف المختلفة التى هي جميعا محاولات للملاسة بين النص الثابت والوقائع والمصالح المتغيرة المتجددة بجرى الزمان . حقا ، قد تتراوح الاجتهادات والمواقف بين تمسك بظاهر النص أو تغليب للمصلحة على ظاهر النص كما قال بذلك الطوفى (١٣) تلميذ ابن

تيمية . على أن مجرد القول بالقياس أو بالمصلحة إنما يعبر في ذاته عن مفهوم للاتصال والتغير في الزمن ، لا عن التقطع أو الانفصال الآتي ، وإذا كانت الممارسة الفقهية في أغلب فترات التاريخ الإسلامي كان يغلب عليها الجمود فإن ذلك أمر آخر لا يعبر عن الفكر الإسلامي على إطلاقه ، وإنما عن فكر إسلامي معين في ظروف سياسية واجتماعية معينة ، على أنه على أية حال ، لا يصلح تفسيراً آنياً متقطعاً ذرياً للزمن .

- ٤ -

فإذا انتقلنا إلى الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة ، واجهنا منذ البداية إشكالا منهجيا . ذلك أن كثيرا من المستشرقين بل بعض الدارسين العرب ، يستبعدون الفلاسفة المسلمين من إطار الفكر العربي الإسلامي الحقيقي باعتبار أنهم متأثرون بأفلاطون أو بأرسطو أو بالأفلاطونية الجديدة . وهو موقف متعسف من ناحيتين : الأولى أن هذا التأثير لم يكن مجرد أمر خارجي مقروض ، بل كان تعبيرا عن حاجات وملابس داخلية اقتضت هذا التأثير وفرضته . الثانية : أنه لم يكن تأثيرا سلبيا ، بل كان تفاعلا أدى إلى إضافات وإبداعات جادة في كثير من الأحيان نتيجة لطبيعة الهياكل التاريخية والاجتماعية والفكرية العربية الإسلامية التي تختلفت عن الهياكل التاريخية والاجتماعية التي ظهر في إطارها الفكر الهلنستي . ولهذا لا نستطيع ولا ينبغي لنا أن نستبعد الفلاسفة من الفكر العربي الإسلامي ، كما فعل ماسينيون وجارديه (١٤) ، عند تحديدنا لمفهوم الزمن في هذا الفكر .

والواقع أن هناك أربعة مفاهيم أساسية للزمن في الفكر العربي الإسلامي سواء في تعبيره الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي :

المفهوم الأول : هو المفهوم الموضوعي (١٥) الذي تندرج داخله اختلافات تفصيلية . فهناك أولا مفهوم الزمن بحسب تعريف أرسطو المشهور أي مقدار الحركة بحسب التقدم والتأخر . وفي داخل هذا المفهوم سنجد من الفلاسفة من يقول بقدوم الزمن وأبديته بالمعنى الأرسطي الخالص مثل ابن رشد ، أو بالمعنى الأفلاطوني الحديث مثل الفارابي وابن سينا . وسنجد من يتبنى هذا المفهوم ولكن يقول بحدوث الزمن مثل الكندي بين الفلاسفة والغزالي بين الفقهاء (رغم اشعريته ورغم تبنيه للمفهوم الأشعري للسببية) بل وابن تيمية الذي يقول بزمان خاص سابق على زماننا هذا المحدث ، ومختلف عنه . على أننا في داخل هذا المفهوم الموضوعي للزمن نفسه نجد من يقول بدوريته ، بمعنى قريب من المعنى الأرسطي ، ثم بشكل أعمق عند أهل الشيعة بحسب نظريتهم في الإمامة . وهي عند الشيعة ليست دورية متكررة (كالمفهوم النيتشوي) وإنما هي دورية متغيرة متطورة وخاصة عند الشيرازي (١٦) (الملاحدا) . وفي داخل هذا المفهوم الموضوعي للزمن نجد من يخرج على التعريف الأرسطي إلى التعريف الأفلاطوني ويجعل من الزمن مقدارا للوجود كله ، لا مقدارا للحركة ، بل يميزه عن الحركة ، وذلك مثل أبي البركات البغدادي الذي يجعله جوهرها ، بل مقياسا مطلقا عما يكاد يقر به من المفهوم الاطلاقى لله . (ونكاد نلمح في هذا المفهوم الاطلاقى مفهوم الزمن عند نيوتن) . ونجد هذا المفهوم الجوهري

للزمن كذلك عند الفخر الرازي وإن تراوح الفخر الرازي بين هذا المفهوم الموضوعي والمفهوم الذري الآتي للزمن .

على أننا نتجدد هذا المفهوم الموضوعي للزمن بدلالته النسبية عند ابن سينا في ممارساته الطبية وعند ابن الهيثم في ممارساته الفيزيائية وعند جابر بن حيان في ممارساته الكيميائية ، فضلا عن كتب الحيل الميكانيكية المختلفة وبعض المخترعات وخاصة الساعة المائية . بل سنجد هذا المفهوم الموضوعي للزمن عند العامة على حد تعبير ابى البركات البغدادي في تقسيمه الثلاثي لمفاهيم الزمن (١٧) .

أما المفهوم الثاني للزمن فهو المفهوم النفسى (أو الزمن الأنفسى تفرقة عن الزمن الآفاقي أى الخارجى أو الموضوعى) وهو زمن المتصوفة . وهو ليس إنكارا للزمن الخارجى وإنما هو رفض اختياري إرادى له . وهو ليس زمن الله كما يفسر جارديه (١٨) القول المشهور بأن الصوفى ابن وقته بأنه ابن وقت الله ، بل انه زمن المتصوف نفسه ، زمنه الباطنى فى مواجهة الزمن الخارجى . وهو ليس زمنا أفقيا ، على أنه ليس كذلك زمنا أنبيا متقطعا ، وإنما هو زمن عمودى صاعد يتألف من مجاهدات ومراحل . وأناته ليست آنات منفصلة ، اللهم إلا عن الزمن الخارجى ، وإنما هى رحلة متصلة فى سلم الترقى والصعود نحو الحضرة الإلهية أو لاستقبالها والتجسد فيها . إنها حالات لها زمنيته غير المتشعبة . حقا ، إن الإشراقات والإلهامات تأتى " كلسج البصر " مما يمكن تصويرها بالمجرة التى يصف بها ماسينيون الزمن الإسلامى المتقطع الذرى . ولكن هذا لاينفى الاستمرارية الباطنية النفسية للزمن الصوفى . إنها زمنية غير متشعبة ، غير مكانية ، مما يذكرنا بالفرقة البرجسونية للزمن بين زمن وجدانى وزمن آلى .

والمتصوفة كما ذكرت لاينكرون الزمن الخارجى الموضوعى وإنما يرفضونه أو يتخلون عنه . وأحيانا يقولون به فى موازاة مع زمنهم الخاص . فابن عربى مثلا (١٩) يميز بين جريان الزمن بمعناه الموضوعى وبين زمن النبوة الخاص الذى يسميه زمن الاستدارة . بل لعله فى موضع آخر من " فتوحاته المكية " يشرط الحكم بالحسن والقبح بالزمان والأحوال ، فيقول بتغير المباح وغير المباح بحسب تغير الأزمان والأحوال (٢٠) .

أما المفهوم الثالث للزمن فهو المفهوم الذهنى وهو الذى يقول عنه أبو البركات البغدادي فى تفرقته الثلاثية لمفاهيم الزمن بأنه " أسبق فى الذهن من معرفة الحركة " (٢١) ويشير إليه الأزرقي فى كتابه " الأمانة والأمكنة " (٢٢) بقوله بأنه " تصور فى العقل عن شئ هو منه بمثابة الوعاء أو القراب يعلم المتقدم والمتأخر " وهو تعريف يكاد يقترب من تعريف كانط للزمان والمكان ، كحسنيين قبليين أو قاليين للتجربة . بل نجد عند ابن رشد نفسه - وإن يكن بشكل عارض - كلاما عن الزمن بأنه شئ تفعله أو يفعله الذهن فى الحركة (٢٣) . والزمن فى هذا المفهوم زمن متصل وليس زمنا ذريا منفصلا .

أما المفهوم الرابع للزمن فهو الزمن الآتى المنفصل الذى قالت به الأنشاعرة خاصة ، تأسيسا

على نظرياتهم في الجزء الذي لا يتجزأ أو النظرية الذرية (٢٤) . والملاحظ أولا أن هذا المفهوم للزمن لم يقل به جميع الأشاعرة بل قال به عدد محدود من المعتزلة ومن الأشاعرة ، وتحديدات مختلفة ، وخاصة أبو هذيل العلاف والجويني والأشعري والهاقلاني ، فكل شيء من أجسام وأنفس وأفكار - بحسب هذه النظرية - يتألف من أجزاء غير متجزئة ، ولهذا فالزمن نفسه يتألف من أنات منفصلة ، على أن هذه النظرية لم تكن تستهدف تقديم رؤية للوجود شأن النظرية الذرية اليونانية عند ديمقريطس ولوكريت وأبيقور ، بل على العكس تماما ، كانت تستهدف تفسير الخلق الإلهي المتصل أساسا . إن الخلق الإلهي لا يتحقق فحسب - بحسب هذه النظرية - في لحظة الخلق الأولى التي أوجد بها الوجود ، بل يتحقق في كل آن ، وبالنسبة إلى كل شيء . ومن أجل هذا كان ينبغي أن يكون الوجود منفصلا دائما لكي يحقق الله بتدخله المباشر اتصاله الدائم ، ويخلق بهذا في كل آن تراكيب الأشياء والأحداث جميعا ، على أنه كما نرى تدخل إلهي عمودي يحقق اتصالا أفقيا بين الأشياء وعناصر الوجود عامة ، مادية كانت أو روحية ، إنه خلق متصل يتحقق به الاتصال بين الأشياء المنفصلة . فلو كانت الأشياء متصلة بطبيعتها منذ البداية لما كانت هناك حاجة لهذا التدخل الإلهي المتصل ، ولهذا من الطبيعي أن يقول هؤلاء الأشاعرة ينفي السببية الموضوعية ، وأن يقولوا بالتكوين الذري للأشياء جميعا ، ليكون الله هو السبب المباشر والقوة الوحيدة الفاعلة للاتصال بين الأشياء ، بما في ذلك الزمن نفسه ، ولهذا قد أفضل أن أسمى هذا المفهوم الأشعري للزمن ، بالزمن الإلهي . ذلك أنه رغم انفصالية وذرية أناته فهو متصل إلهيا .

- ٥ -

أما في مجال التاريخ فسوف أقتصر على مثالين يقوم بينهما تعارض منهجي ، هما الطبري وابن خلدون . وقد يكون من السهل أن نقول بعدم اتصالية الزمن عند الطبري وذلك لعنايته بالأحداث المتفرقة وحرصه على الإسناد أساسا ، ثم لمنهجه الحولي في التاريخ . ولا شك أننا لن نجد عند الطبري تفهما لقوانين الحركة التاريخية كما نجد عند ابن مسكويه وابن مسعود وابن حزم ، ثم عند ابن خلدون خاصة . على أن هذا لا يفضي بنا إلى القول بانفصالية وذرية الزمن عند الطبري . إن منهجه الحولي هو مجرد شكل من أشكال حصر وتنظيم الحوادث التاريخية المتصلة بالحدث طوريا ، وإن كان يعبر بغير شك عن عدم استيعاب يقانونية الحركة التاريخية . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالإسناد فهو ليس مجرد نسبة الأحداث إلى مصدر ، وإنما هو حرص على تحرر الدقة والصدق ، فضلا عن أن عملية الإسناد نفسها هي حركة اتصالية في رواية الخبر وإن ترجعت إلى الخلف . وهي تتضمن إدراكا لما تعترى رواية الخبر من ضعف نتيجة لتداولها واختلاف الزمان . على أن هذا الحشد البالغ القنى من المعلومات والوقائع والأحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية والإدارية والاجتماعية والدينية ، بل والطبيعية التي يجدها في تاريخ الطبري ، والتي تتعلق بملوك وبعامة ، والتي تقسم التاريخ إلى ما قبل الدعوة ، فالدعوة ، ثم ما بعد الدعوة ، تقدم بغير شك رؤية للحركة التاريخية خلال سردها طوريا وعرضيا وعميقا . إن

افتقاد التفسير واختلاط العموميات بالجزئيات ، لا ينفق المسار التاريخي عند الطبري اتصاله ، ولا ينتهي بنا إلى القول بانفصالية الزمن وعدم اتصاله أو انحصار دلالته الحقيقية في سرمد إلهي ثابت كما يلخب جاردية (٢٥) . حقا أن الله في منظور الطبري يسيطر على كل شيء ، ولكن هذا لا يمنع من انفصالية الأشياء وحركتها بحسب التاموس الإلهي نفسه . وليست تعني هنا دلالة الاتصال - دينية أو غير دينية - وإنما الذي يعنيها هو تحقق الاتصال نفسه .

إذا انتقلنا إلى ابن خلدون رأينا جاردية يعتبر ابن خلدون أبا لعلم الاجتماع ومؤسسا لمنهج جديد في التحليل التاريخي ، ولكنه يرى في النظرية الدورية للتاريخ عند ابن خلدون " زمنا مجزأ بسبب تقاسمه بالسرمد الأبدى " . بل يضيف أن الحركة المتصلة عند ابن خلدون تجري بحسب " خط شبه لولبي غير قادر على إذابة الآتات المنتظمة للمجرة في مدة متجانسة ، وإنما هو يلمعها - متألثة بئيرانها المتجزئة ، وهي علامات على الأوامر الإلهية - نحو اليوم للمعلوم " (٢٦) .

وأكتفى هنا ببعض الملاحظات :

١ - أن الدورية عند ابن خلدون تتعلق بالسلطة أساسا وليست بالعرمان نفسه وإن كان الارتباط بينهما وثيقا . ولكن ما أكثر ما تسقط الدولة وتواصل العرمان دولة أخرى .

٢ - أن الدورية ليست قانونا شاملا عند ابن خلدون . حقا ، إنه يقول بالأجيال الثلاثة أو الأربعة للدولة ، ولكنه يشير كذلك إلى دول تخرج من هذه الدورية وتستمر آلاف السنين ، فضلا عن أن الدورية عنده ليست قدرية بل نابعة من استقرا - وتعميم خبرات موضوعية (٢٧) .

٣ - أن التدخل الإلهي عند ابن خلدون ليس تدخلا عموديا على الطريقة الأشعرية ، رغم أشعرية كثير من أفكاره - وإنما بالتاموس المنتظم الثابت ، سنة الله التي وضعها في الأشياء . ولهذا فحركة الأشياء عند ابن خلدون تصدر من داخلها أساسا وإن كان مصدرها الأول إلهيا .

٤ - أن مفهوم الزمن عند ابن خلدون ليس إطارا خارجيا للأشياء ، وليس لحظات منفصلة كذلك بل هو مكون من مكوناتها العضوية الداخلية .

- ٦ -

خلاصة هذا كله ، أننا لانجد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط ، مفهوما انفصاليا للزمن ، اللهم إلا عند بعض الأشاعرة ، وهو مع هذا - كما رأينا - يعني الحلق المتصل للزمن أي الاتصال الزمني الإلهي . وإلى جانب هذا المفهوم نجد مفاهيم أخرى مختلفة ينجم اختلافها عن اختلاف الملازمات السياسية والاجتماعية مكانا وزمانا . إن المفاهيم المختلفة للزمن ليست مفاهيم مجردة معلقة في الهواء ، وإنما هي تجسيد نظري للعلاقة بين الله والإنسان والمجتمع ، التي هي بدورها تجسيد أشد تحديدا لمشكلات السلطة والتنظيم الاجتماعي والحركة الإنسانية ، ولهذا فليس بتعميم مفهوم الأشاعرة أو بالتعريفات والتعابير النظرية الخالصة للفلاسفة أو المتصوفة أو المتكلمين أو المؤرخين نستطيع أن نحدد مفهوم أو مفاهيم الزمن في الفكر العربي الإسلامي ،

وإنما من خلال دراسة شاملة لنظرية المعرفة في هذا الفكر في تعبيراته وأجهاداته المختلفة ، في ملامحاته وأهنيته الاجتماعية المختلفة زمانا ومكانا ، فضلا عن الممارسات السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية والإدارية ، والعلمية ، بل في الثورات والتمردات الشعبية وفي التعابير الأدبية والحكايات الشعبية والمنجزات التكنولوجية .

على أن الذي لا شك فيه ، أنه بالرغم من أننا لا نجد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط مفهوما وحيدا للزمن هو المفهوم الانفصالي أو اللزني ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن النظرة العربية الإسلامية في العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية ، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادي . فبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة ، التي كانت تنطلق إلى تغيير في الحاضر أو المستقبل ، فإن مرحلة الدعوة الأولى كانت تمثل نقطة إشارة إلى ما هو الأفضل والأمل ، مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادا ونكوصا وتدهورا من ناحية القيم ، وإن لم يمنع هذا من وجود مفهوم لاستمرارية الزمن وجرمائه نحو اليوم الآخر ، حتى ولو كان هذا المفهوم يمثل برؤية قدرية خالصة يعبر عنها القول الشائع " إن شاء الله " . ذلك أن هذه الرؤية القدرية لا تتضمن مفهوما ذريا انفصاليا للزمن ، بقدر ماتضمن حتميته المقررة والمسبقة . على أن حركة الزمن كانت تشكل ارتدادا وتدهورا عن مرحلة الدعوة الأولى كما أشرنا .

- ٧ -

في الكتابات العربية الإسلامية الوسيطة نجد لفظين متقابلين قد يعبران عن هذا المفهوم الارتدادي للزمن هما المتقدمون والمتأخرون . فالمتقدمون في هذه الكتابات هم أهل الماضي والمتأخرون هم أهل الحاضر والمستقبل . ودون أن أخوض في الدلالة الاشتقاقية لهذين اللفظين وإنما اقتصر على دلالتهما الشائعة ، لاحظ أن هذين اللفظين قد انعكس معناهما الاستعمالي في عصرنا الراهن . فالمتقدمون هم رجال المستقبل والداعون والعاملون من أجل التقدم والتطور ، على حين أن المتأخرين هم المتخلفون المتمسكون بالماضي . وبهذا الانعكاس التعبيري انعكس كذلك محور الإشارة الزمني . فلم يعد الماضي هو المحور كما كان الشأن في العصر الوسيط بل أصبح المستقبل . لا .. لست أقصد من هذا أن الماضي كمحور إشارة قد تلاشى في بعض مفاهيمنا وتياراتنا الفكرية الحديثة ، وإنما أقول فحسب أن المستقبل قد أصبح محور الإشارة السائدة في فكرنا الحديث . وتستطيع أن نقول بتعبير آخر أن الزمن لم يعد مفهوما مجردا .. إلا في حدود جزئية - في الفكر العربي الحديث ، وإنما أصبح رؤية تاريخية عند مختلف التيارات الفكرية وإن تنوع واختلف فيما بينها عمقا ودلالة . ولاستطيع أن نفصل هذا عن سيادة النظرة التاريخية في عصرنا كله ، نتيجة لنشأة القوميات ، واحتدام الصراعات الوطنية والاجتماعية بشكل عام ، وبروز الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية ، فضلا عن نضج حركة التحرر الوطني العربية ، وصراعها التحريري والاجتماعي والفكري مع أوروبا الرأسمالية المتفوقة والمهيمنة معا . إن الفكر العربي في بحثه عن هويته وتجديده للملامح السياسية والاجتماعية

والفكرية قد جعل من الزمن مؤقفاً من التاريخ أو مواقف متعددة من التاريخ . على أننا لن نجد بينها موقفاً واحداً يعبر عن زمن آتى منفصل ذرى .

- ٨ -

فى مستهل عصر النهضة ، نجد رفاة الطهطارى يستخدم لفظى المتقدمين والمتأخرين بنسب المعنى الوسيطى القديم . فهو يتحدث عن حركة الزمن نحو الماضى باعتبارها صعوداً ، ونحو الحاضر باعتبارها نزولاً وهبوطاً . ولكنه رغم هذا وفى نفس الجملة يجد فى النزول والهبوط تقدماً . " وكلما نزلت إلى زمن فى الهبوط رأيت فى الغالب ترقبهم وتقدمهم " (٢٨) يقصد الناس فى الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وقد يكون من الطريف هنا أن نذكر أن الطهطارى قد استخدم أحياناً كلمة الزمن بمعنى المناخ متأثراً فى هذا باللغة الفرنسية " والنظر إلى زمن تلك المدينة (يقصد باريس) فإنه دائماً معتم فى سائر أيام الشتاء وغالب أيام الحر " (٢٩) .

والطهطارى أشعري النزعة بغير شك . بل لعلنا نجد فى بعض أقواله ما يعبر عن نظرية التدخل الإلهى المباشرة . " أن الفعل لله حقيقة ولغيره مجاز " (٣٠) . ورغم هذا وبرغم محاولته التوفيقية بين الشرح ومنجزات الحضارة الأوروبية ، فإننا نجد فى فهمه العام للزمن والتاريخ عامة فهماً عقلانياً ، يعى اتصال التاريخ وتقدمه وإن يكن داخل منظور تدرجى ، توازننى . ونجد هذا الاتجاه نفسه عند مفكر آخر من مفكرى عصر النهضة هو الأنغائى ، وإن تميز فكره بعقلانية فعالة من أجل التغيير المستقبلى السياسى والاجتماعى ، أكثر راديكالية من عقلانية الطهطارى .

وبرغم كتابه المبكر " الرد على الدهريين " ومن بينهم بالطبع أصحاب نظرية التطور ، فإننا نجد فى كتاباته الأخيرة ما يشبه الموافقة على هذه النظرية ومحاولة تأصيلها فى التراث العربى عند أبى العلاء المعرى (٣١) . ومع أشعري آخر هو محمد عبده نجد ذات الاتجاه التوفيقى بين الشرع والحضارة الحديثة وإن غلب على اهتماماته جانب الإصلاح الدينى على الجانب السياسى والاجتماعى وخاصة فى المرحلة السابقة على الثورة العرباية والمرحلة اللاحقة للعودة الوثقى . بل كان موقفه فى هاتين المرحلتين من القضايا السياسية والاجتماعية موقفاً توفيقياً بل تهادنياً . وكان يدعو إلى إيقاع زمنى يتسم بالتدرج الذى يتحقق بالنتيجة المتعلمة أساساً (٣٢) ، رغم أنه فى مقاله المشهور عن المستبد العادل يقول بإمكانية التعجيل بالتغيير بفضل المستبد العادل (٣٣) الذى يمكن أن يحقق فى خمس عشرة سنة ما يتحقق فى خمسين سنة ، مما قد يبرز دلالة إرادية فردية فى مفهومه للحركة التاريخية . ولعلنا نجد فى هذا رأى الأخير تجسيدا إنسانياً للمفهوم الأشعري للتدخل الإلهى . على أنه بالرغم من أشعريته فقد قال يقدم العالم فى الطبعة الأولى لرسالة التوحيد وإن حلف ذلك فى الطبعة اللاحقة .

- ٩ -

على أننا نجد فى الفكر الحديث بعض محاولات لتحديد مفهوم الزمن بتحديدنا فلسفياً . لعلنا

نجد ذلك عند محمد كامل حسين في كتابه " التفسير البيولوجي للتاريخ " . فهو يتخذ من مطلق الزمن عاملا محركا للتاريخ (٣٤) ، وإن أضاف إليه عاملا سيكولوجيا آخر هو عامل الملل . وأثر الزمن عنده أثر سلبي في الحياة الباطنية وهو أثر دورى في الحياة الخارجية ، وهو أثر شبه لولبي في الحياة الفكرية . وفي كتابه " الذكر الحكيم " يقول بالتطور الجوى البيولوجى الذى يتخذ طابعا دوريا بل يكاد أن يكون تكراريا (٣٥) . ولا أدرى هل يلمح جاردية إلى روايته " قرية ظالمه " وهو يشير إلى مفهوم الزمن المنفصل المتقطع فى الأدب المصرى الحديث أو لا ؟ على أن كون هذه الرواية تقع فى يوم واحد هو يوم صلب المسيح لا يمكن أن تتخذ سندا لهذا القول ، وإلا اعتبرنا رواية " يوليمز " بليمس جويس تعبيراً كذلك عن مفهوم منفصل للزمن ؟

ولعلنا نجد هذه الفكرة الدورية للتاريخ عند مالك بن نبي (٣٦) . ولكنه لا يفسر الحركة التاريخية بمطلق الزمن شأن محمد كامل حسين وإنما بالطاقة الروحية ، ونكاد نحس فى فكرته لقاء بين برجسون وشبنجلر وتوينى .

وعند عبد الرحمن بدوى فى كتابه " الزمان الوجودى " نجد فلسفة لكن النفسى المنفصل الذى يجعل منه أساسا لمقولاته الوجودية (٣٧) . على أن الآن عند بدوى يلتقى فيه الماضى والحاضر والمستقبل فى حركة واحدة ذات طبيعة طافرة متجهة بالفعل المخاطر الذى يكاد أن يكون مجانيا نحو المستقبل . ونحس فى تصوره كذلك لقاء بين شبنجلر وكير جارد وهيدجر .

— ١٠ —

لو تركنا جانبا هذه الفلسفات الخاصة بالزمن ، إذ أنها لا تمثل تيارا بارزا فى الفكر العربى الحديث ، فإننا نستطيع أن نعين فى هذا الفكر أربعة تيارات أو اتجاهات أو مفاهيم للزمن التاريخى :

التيار الأول هو التيار الدينى : ونستطيع أن نميز فيه ثلاثة مفاهيم :

١ = المفهوم الدينى السلفى الذى نتابعه منذ بدايته الأولى فى الحركة الوهابية حتى حركة الإخوان المسلمين وخاصة فى كتابات سيد قطب (٣٨) وفى حركة " التكفير والهجرة " . ويعتبر هذا المفهوم الحضارة الحديثة شكلا آخر من أشكال العصر الجاهلى الذى ينبغى رفضه وإزالته على أن يستبدل به نسق آخر من الحياة ، هو نسق مرحلة الدعوة الأولى . والزمن عند أصحاب هذا المفهوم زمن هابط إلا أنه فى المقدور السيطرة عليه وتعديل مساره . وبالرغم أن هذا المفهوم يتضمن مشروعا فى التاريخ وفى مواجهة التاريخ ، إلا أن هذا المشروع مشروع غير تاريخى يقوم على التماثلية فى حركة التاريخ ، أى إلغاء هذه الحركة ، بقرض نسق تاريخى معين على التاريخ كله . والفعل التاريخى بحسب هذا المفهوم هو فعل إرادى انقلابى أساسا يهدف إلى إزالة ما يراه شذوذا فى مرحلة تاريخية ليحقق تماثلا مع مرحلة أخرى مثالية ومغطية .

٢ = المفهوم الدينى التوفيقى أو الثنائى ونتبينه عند الطهطاوى وخير الدين التونسي ومحمد عبده ورشيد رضا وبين باديس وعلال الفاسى والإخوان الجمهوريين بالسودان وغيرهم .

وبالرغم مما بينهم من اختلافات تنسم بها انشطتهم النظرية والعملية ، والتي تقود إلى اختلافات فى الملايسات المكائنية والزمانية ، فإن بينهم جميعا قاسما مشتركا هو محاولة إبراز الجانب العقلانى فى الدين الإسلامى وفتح باب الاجتهاد فى تفسير احكامه ، للتلازم مع احتياجات العصر وضروراته . إنها محاولة للتوفيق بين النقل والعقل ، بين الدين والحضارة الحديثة . ويتميز أصحاب هذا المفهوم بالفكر التوازنى التوفيقى الوسطى والدعوة إلى التقدم التدريجى أى بالاصلاحية .

٣ - **المفهوم الدينى الموضوعى** : ويقوم على إدراك موضوعى - بشكل أو بآخر - لحركة التاريخ وطبيعتها الصراعية وما تنسم به من تطور وتجاوز . وهو يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية فى عصرنا الراهن ، ويجد مصادرها فى الأصول الإسلامية الأولى وفى التراث العربى الإسلامى عامة . ولهذا يعتبر الإسلام قاعدة صلبة لمشروعه الثورى المنشود . وتبين هذا المفهوم لدى مفكرين مختلفين ، بينهم بعض أصحاب النزعات الماركسية بل بعض الإخوان المسلمين أو القريبين لهم مثل خالد محمد خالد وعبد الله القصى وحسن حنفى وأحمد عباس صالح ومحمد عصارة وحسن صعب وعمر أوزجان وبعض ممن يكتبون فى مجلة " المسلم المعاصر " (٢٩) وغيرهم . وقد تبنين فى " الكتاب الأخضر " لمعر القذافى وفى بعض الممارسات الاجتماعية والفكرية للثورة الليبية تجسيدا لهذا المفهوم . والفعل التاريخى لدى أصحاب هذا المفهوم يتسم بروح التخطيط الاجتماعى والديمقراطية عامة ، برغم أن رؤيته للتاريخ تنصن - كثيرا أو قليلا - أساسا قائلها كذلك .

• ب - **التعار القومى** : ويتضمن مفهومين أساسيين فى الرؤية التاريخية هما :

١ - **المفهوم القومى المثالى** : وهو يتسم بالفكرة المعركة ، أو الفكرة - الرسالة ، أو الدفعة الحيوية التى يعتبرها القوة الدافعة والمحقة للتاريخ . ولهذا فالتاريخ بحسب هذا المفهوم هو رسالة تتحقق بطريقة إرادية انقلابية وفق معايير وخصائص ثابتة مستمدة من التراث القومى أو التراث الدينى أو منهما معا ، دون أن يتناقض هذا مع محاولة التلازم مع ملايسات الواقع فى إطار النسق الخاص بالرسالة القومية ذات الخصوصية المطلقة . ويمكن أن تبنين هذا المفهوم فى تعابيره المتنوعة لدى ساطع الحصرى وزكى ارسوزى وميشيل عفلق ونديم البيطار وغيرهم (٤٠) .

٢ - **المفهوم القومى الوضعى** : وهو يتسم برؤية للتاريخ تضع جميع عوامله المختلفة على مستوى واحد وبطريقة توازنية أو ازدواجية . وقد تبنين هذا المفهوم فى أغلب الدراسات الأكاديمية ولدى كثير من المفكرين والمؤلفين بدرجات مختلفة مثل عبد الرحمن الرافعى وقسطنطين زريق وغيرهما . وقد نجد هذا المفهوم مع كثير من التحفظ فى بعض كتابات عبد العزيز الدورى ومحمد أنيس . وقد تستطيع أن نضم إلى هذا المفهوم الفكر السائد فى المرحلة الناصرية فى مصر . ففى ميثاق العمل الوطنى الناصرى (٤١) نجد رؤية عقلانية صراعية للتاريخ من ناحية ، ولكننا من ناحية أخرى نجد انجهاها توازنيا ، ثنائيا ، وسطيا يبرز بوجه خاص فى الممارسة

* ج - **التيار الوضعي البرجماتي في الرؤية التاريخية** : ونستطيع أن نتيبنه في الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبعض السلطات العربية والقطاعات الاجتماعية الطفيلية ، برغم ما قد تعلنه من أيديولوجية دينية متعصبة ، أو أيديولوجية قومية شوفينية ، أو أيديولوجية انتقائية تجمع بين الأيديولوجيتين السابقتين . ولعلنا نجد إبراز تعبير عن هذا التيار في الكتابات القديمة والحديثة للفيلسوف المصري زكي نجيب محمود . إن رؤيته للتاريخ هي خليط من النفعية البنتامية والعقلانية التكنولوجية التجزئية (٤٢) .

* د - **التيار الجدلي في الرؤية التاريخية** : ويعبر عن نفسه في تعابير ومفاهيم مختلفة ولدى مفكرين مختلفين يمكن تصنيفها في مفهومين عامين :

١ - **المفهوم المادي** الذي نتيبنه لدى مفكرين من أمثال حسين مروة ومهدي عامل وطبيب تيزيني ورفعت السعيد وشهدى عطية وفؤاد مرسى وهادي العلوي وفوزي جرجس وإبراهيم عامر وغيرهم (٤٣) فضلا عن وثائق وممارسات الأحزاب الشيوعية والماركسية العربية .

٢ - **مفاهيم جدلية غير مادية** نتيبنها في تعابير متنوعة في أعمال كثير من المفكرين المحدثين والمعاصرين مثل الجدلي التطوري عند شبلي شميل وسلامة موسى والجدلي التاريخاني عند عبد الله العروى والجدلي الواقعي عند نصيف نصار والجدلي الاجتماعي عند انور عبد الملك والجدلي الفينومولوجي (أو الظاهراتي) عند أدونيس إلى غير ذلك (٤٤) .

وغنى عن البيان أن هذا التصنيف للتيارات الفكرية العربية الحديثة في الرؤية التاريخية ليست جامعة أو مانعة ، فما أكثر ما بين كثير منها من تداخلات وتفاعلات .

والواقع أننا نستطيع أن نرد هذه التيارات والمفاهيم المختلفة للزمن والتاريخ إلى مقولات ثلاث :

١ - مفهوم تماثلي للزمن والتاريخ .

٢ - مفهوم وسطي ، ثنائي ، توازني .

٣ - مفهوم حركي تجاوي .

على أن التصنيف يتميز بالتجريد الذي يطمس كثيرا من الاختلافات بين مفاهيم الزمن والتاريخ في الفكر العربي الحديث أو يخلط بينها .

- ١١ -

يختلف مفهوم الزمن ويتنوع بين المراتب الشعبية ، المدنية ، أو الريفية أو القبلية أو الرعوية بحسب طبيعة العمل الذي يمارسونه وأساليبه . ولاشك أن المفهوم القدرى للزمن ما زال سائدا بين هذه المراتب ولكنه يختلط بمفاهيم موضوعية تنمو بتمو الممارسات العملية الإنتاجية والتكنولوجية

فضلا عن تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية .

هناك إذن - كما رأينا - مفاهيم مختلفة للزمن في الفكر والممارسة العربية - الإسلامية قديما وحديثا . وتختلف هذه المفاهيم باختلاف الهياكل أو الهياكل المتناخلة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

ولكن ، بالرغم من هذا التنوع ، فإننا نستطيع القول بمسادة المفهوم الديني في الماضي ، والمفهوم القومي والديني في الحاضر ، وإن اتخذ أشكالا ومظاهر مختلفة كذلك .

على أننا نلاحظ كذلك ، في العصر الحاضر ، تناوتا بل اختلافا في الإيقاع قد يصبح أحيانا فصاميا بين مفهوم الزمن في التعابير المكتوبة ، وفي الخطب ، والوثائق السياسية أو الاجتماعية ، المعلنة ، والظواهر الخارجية للحياة وبين الزمن التطبيقي والحي ، زمن العمل والإنتاج والفعل الاجتماعي عامة .

والخلاصة أن القضية ليست في أن نجد مفهوما واحدا للزمن أو مفاهيم مختلفة متنوعة في الفكر العربي الإسلامي ، وليست في القول بأن الزمن في هذا الفكر متصل أو ذرى منفصل ، وإنما في أن ندرس هذه المفاهيم في دلالاتها ووظائفها وتطبيقاتها الاجتماعية ، في الملابس التاريخية المختلفة لا أن نقف عند التناول النظري المجرد لها .

والحق أنني لم أقصد بهذا البحث دراسة مفهوم الزمن بقدر ما حاولت أن أبين إشكالية دراسة المفاهيم في الفكر العربي الإسلامي متخذا من مفهوم الزمن نموذجاً لذلك .

إن دراسة المفاهيم ينبغي ألا تقتصر على التحليل المعنوي المفهومي المجرد للنصوص أو الوثائق أو التعابير النظرية ، وإنما ينبغي أن تمتد إلى تحليل الملابس والممارسة الاجتماعية المشروطة زمانا ومكانا ، مما يستلزم تضافر علوم مختلفة ، لا على نحو تكميلي وإنما تركيبي ، بهدف التخلص من مأزق الدراسة الأيديولوجية المجردة للأيديولوجية ، التي حاولت جهدى أن أتخلص منها - واستشراف دراسة علمية حقيقية للأيديولوجية .

المراجع :

(١) . 1 - 2 . Massignon : Opera Minora . دار المعارف - بيروت .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠٦ .

L. Gardet Il 1 - Vues Musulmanes sur le temps et l'histoire - in les cultures et le temps : Payot - Unesco 1978 . 2 " Le prophete et temps " in les temps et les philosophies : Payot - Unesco . 1978 .

(٤) I. Berque : " Arabies " ، P. 130 ، etude . 1978 .

Hasmaoui : " De quelques Acceptions du temps dans la philosophie arabo - musulmane " in le temps et les philosophies Payot - Unesco . 1978 .

(٦) ماسنيون : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٦٠٨ .

(٧) أنيس : (ابراهيم) : " من أسرار اللغة " ، صفحة ٦٧ . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة .
(٨) العقاد (عباس محمود) : " الزمان في اللغة العربية " : مجلة مجمع اللغة العربية . صفحة ٣٧ - ٥٢ . الجزء الرابع عشر .

(٩) ماسينيون : المرجع السابق ذكره صفحة ٦٠٦ .

- جاردية : المرجع السابق ذكره Vuus Musulmanes صفحة ٢٢٩ .

(١٠) وهذا يعني كذلك أن هناك زمانا قبل خلق العالم وقد عالج هذا الموضوع تفصيلا " الألويس " في مقاله " الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم " مجلة الفكر " . الكويت - مجلد ٨ . (أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧) صفحة ٤٣٢ .

(١١) ابن خلدون (عبد الرحمن) " المقدمة " ، نشر ومراجعة على عبد الواحد والى . الجزء الثالث صفحة ١١٤٦ . لجنة البيان العربى القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢) الفزائى (أبو حامد) : " المستقصى " صفحة ٢٣٨ مكتبة الجندى - ١٩٧١ القاهرة .

(١٣) الطوطى : " رسالة الإمام الطوطى " ، جامعة الأزهر . ١٩٦٦ .

(١٤) ماسينيون : المرجع السابق ذكره صفحة ٦٠٦ - ٦٠٩ .

- جاردية ، المرجع السابق ذكره (Vuus ...) صفحة ٢٣٢ .

(١٥) سأكتفى بالإشارة إلى بعض المراجع الأساسية التى ذكرت المفهوم للوضعى للزمن :

١ - ابن سينا : " النجاة " صفحة ٢٥٧ - ٢٥٨ . القاهرة ١٩٣٨ .

٢ - ابن رشد : " نهائات النهايات " . الجزء الأول : صفحة ١٣٥ - ١٣٦ . طبعة دار المعارف . ١٩٦٤ مصر .

٣ - الأوزى : " الأئمة والأئمة " : حيدر آباد .

٤ - الألويس : المرجع السابق ذكره .

٥ - الفخادى (أبو البركات) : " المعتبر في الحكمة " حيدر آباد . الجزء الثانى صفحات ٦٩ - ٧٣ .

٦ - الفخرى (أبو حيان) : " المقابسات " بغداد ١٩٧٥ . انظر للمقابلة ١٣ - ٢٣ - ٧٠ - ٧٣ - ٩١ - ٩٧ .

٧ - جرى (حسن) : الزمان والوجود اللزمانى في الفكر الإسلامى . في مجلة " الحكمة " . الجزء الأول . ليبيا .

٨ - المبرجاني : " التصريفات " .

٩ - الرازى (فخر الدين) : " المباحث الشرقية " . حيدر آباد . ١٩٦٦ .

١٠ - الأبي : " المواقف " . الجزء الخامس . صفحة ٩٤٩ .

١١ - الفزائى (أبو حامد) : " نهائات النهايات " . الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٢ . صفحة ٦٥ - ٦٧ - ٦٨ .

١٢ - هريس (ياسين) : " إشكالات اثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية " . مجلة " الحكمة " . الجزء الأول . ليبيا .

(١٦) العلوى (هادى) : انظر الحركة المجرية عند الشيرازى " . صفحة ٩٤ بغداد . ١٩٧١ .

(١٧) الفخادى (أبو البركات) المرجع السابق ذكره . الجزء الثانى صفحة ٧٠ .

(١٨) جاردية : المرجع السابق ذكره (Vuus) . صفحة ٢٣١ .

(١٩) ابن عربى (محيى الدين) : " الفتوحات المكية " . صفحة ٣٣٠ - ٣٣١ (٥١٥) الهيئة المصرية للكتاب .

القاهرة ١٩٧٢ .

(٢٠) المرجع السابق : صفحة ٢٩٧ - ٢٩٨ (٢٠٦) .

(٢١) الفخادى (أبو البركات) : المرجع السابق . صفحة ٧١ - ٧٠ .

- (٢٢) الأوزلي : المرجع السابق ذكره . عن " الأوكسي " : المرجع السابق ذكره صفحة ١٤٧ .
- (٢٣) ابن رشد : المرجع السابق ذكره صفحة ١٥ .
- (٢٤) هناك مراجع متعددة تكتفي منها بالآتي :
- ١ - الأضرى : " مقالات الإسلاميين " . القاهرة ١٩٦٩ .
 - ٢ - الحياط : " الانتصار " . القاهرة ١٩٢٥ .
 - ٣ - تيزني (طيب) : " مشروح رؤية جديدة ... " . دار دمشق ١٩٧١ .
 - ٤ - مروة (حسين) : " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " ، دار القاراي ، الجزء الأول ١٩٧٨ .
- (٢٥) جاريه : المرجع السابق ذكره صفحة ٢٣٩ .
- (٢٦) المرجع السابق ، ٢٤١ .
- (٢٧) العالم (محمود أمين) : " مقدمة ابن خلدون : مدخل إيمشورلي " صفحة ٣٨ = ٣٩ . في مجلة " الذكر العربي " ديسمبر ٧٨ . بيروت .
- (٢٨) الطهطاوي (رفاعه رافع) : " فطيس الازيز ... " ، صفحة ١٥ - ١٦ من المجلد الثاني من الأعمال الكاملة .
- نشر محمد عمارة . بيروت ١٩٧١ .
- (٢٩) المرجع السابق : صفحة ٧٠ = ٧٢ .
- (٣٠) الطهطاوي (رفاعه رافع) : " منابع الآداب ... " ، (الجزء الأول . الفصل الثالث) من الأعمال الكاملة .
- (٣١) الأنفاني (جمال الدين) : الأعمال الكاملة . صفحة ٢٥٠ = ٢٥٣ نشر محمد عمارة : بيروت ١٩٧٢ .
- (٣٢) عبيد (محمد) : الأعمال الكاملة . الجزء الأول . صفحة ٢٩٦ = ٢٩٩ نشر محمد عمارة : بيروت ١٩٧٢ .
- (٣٣) عبيد (محمد) : المرجع السابق صفحة ٧١٦ = ٧١٧ .
- (٣٤) العالم (محمود أمين) : " مآرك فكرية " .. صفحة ٢٩١ = ٢٩٢ من الطبعة الثانية . دار الهلال ١٩٧٠ .
- القاهرة .
- (٣٥) حسين (محمد كامل) : " الذكر الحكيم . صفحة ١٩١ = ١٩٢ . مكتبة النهضة . القاهرة .
- (٣٦) بن نيس (مالك) : وجهة العالم الإسلامي . ترجمة شاحين صفحة ٢٣ = ٣٢ . دار الفكر . القاهرة ١٩٥٩ .
- (٣٧) بدرى (عبد الرحمن) : " الزمان الوجداني " صفحة ٢٢٨ = ٢٣٠ مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٤٥ .
- (٣٨) قطب (سيد) : " معالم على الطريق " ، صفحة ٢١ . مكتبة وهبه . القاهرة ١٩٦٤ .
- (٣٩) " المسلم المعاصر " مجلة نقل تياراً للإنحياز المسلمين ، تصدر في الكويت منذ نوفمبر ١٩٧٤ . رئيس التحرير ه . جمال الدين عطية .
- (٤٠) أكتفي بالذكر بعض المراجع :
- ١ - علق (ميشيل) : " معركة المصير الراحدة " . الطبعة السادسة . ١٩٧٤ = نقطة البداية : الطبعة الرابعة ١٩٧٢ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
 - ٢ - الاسروزي (زكي) : المؤلفات الكاملة = ٤ مجلدات . دمشق . ١٩٧٢ = ١٩٧٣ = ١٩٧٤ .
 - ٣ - البيطار (نديم) : " الأيديولوجية الانتقالية " . بيروت ١٩٦٤ .
 - ٤ - الحصري (ساطع) : " مختارات ساطع الحصري " . مجلدان . دار القدس . بيروت .
 - (٤١) وعلى وجه الخصوص الفصل ٢ = ٥ = ٦ = ٨ .

(٤٢) محمود (زكى نجيب) : " تجلید الفكر العربى " . ١٩٧١ ، و " المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى " دار الشروق بيروت .

٤٣ - أكتفى بذكر بعض المراجع :

١ - مروة (حسين) : المرجع السابق ذكره .

٢ - تيزنى (طه) : المرجع السابق ذكره .

ملاحظات حول نظرية الادب وعلاقتها بالثورة الاجتماعية

— مدخل —

١ - الوعى الزائف ما زال يرين على الجانب الأكبر من فكرنا المعاصر ، وعى زائف بحقائق واقعنا العربى ، بحقائق عصرنا ، ووقائع عالمنا المعاصر تبرز أشكال مستحدثة من هذا الوعى الزائف ، ساعية إلى عرقلة الصراع ، ووقف بلورته وتضاعده ، وحرفه عن الاتجاه الثورى الصحيح ، وفى مختلف ظواهر السلوك النظرى ، والعلمى - والوجدانى يستشرى هذا الوعى الزائف ، فى أشكال متنوعة .

التردد والمغامرة ، اليأس والضياع ، الضباب والتعمية ، التسطح والعمق الأجوف ، الاغتراب والتعقيد ، فقدان الرؤية ، تشتت الطاقات . تجميد الحركة ، والدوران فى غير طائل ، هذا بعض ما يشيعه هذا الوعى الزائف فى حياتنا العربية المعاصرة .

وفى مجال النظرية الأدبية ، يطل هذا الوعى الزائف لتغذية ظواهر الضعف والركاكة فى واقعنا العربى الراهن ، يطل هذا الوعى الزائف ليراجع كل التصورات والقيم الثورية التى نضجت فى مسار الثورة العربية خلال السنوات العشرين الماضية ، ويسعى لاجهاضها وافرغها من دلالتها .

على أن الأمر لا يقف عند حدود النظرية الأدبية ، بل يمتد كذلك إلى بعض التعبيرات الأدبية نفسها .

إن أزمة الواقع العربى الراهن تنعكس فى النظرية الأدبية ، وفى الإبداع العربى انعكاساً - زائفاً مشوها باسم أدبية الأدب ، وفنية الفن تارة أو باسم الحداثة والتجديد والثورة تارة أخرى ، وتبرز ظواهر نظرية وإبداعية تسعى لجعل الأدب مجرد مغامرة شكلية مسرفة فى التجريد والتعقيد والاغتراب والتعالى ، وتكاد هذه الظاهرة أن تجرف فى مسارها بعض مفكرينا وأدبائنا ممن لاشك فى سلامة وعيهم ، وجدية التزامهم بقيم التحرر والتقدم والاشتراكية ، بل ممن كانوا ذات يوم طلائع التنوير الثورى الحقيقى فى أدبنا العربى المعاصر .

* هذا البحث سبق نشره فى مجلة الأقلام العراقية . فى العدد الخاص بالأدب والاشتراكية فى بداية السبعينيات ولكنه فى صورته الحالية يتضمن بعض الإضافات النظرية والتطبيقية وقد نشر فى الجزائر فى كراسة صغيرة عام ١٩٧٦ .

وهكذا يصبح التصدى لهذا الوعي الزائف فى الأدب ضرورة ملحة بل هو جزء من ضرورة أكبر هى ضرورة احتدام الصراع الفكرى فى مواجهة الوعي الزائف ، الذى يسعى إلى التهام مختلف ظواهر حياتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية والوجدانية فى هذه أيام .

وفى هذا البحث محاولة لتحديد بعض الملاحظات الرئيسية العامة فى طبيعة الأدب وعلاقته بالثورة الاجتماعية ولكن .. ليسمح لى القارئ الفاضل ، أن نبدأ بالبدايات ، بمناقشة المفاهيم الأولية فما أحوجنا إلى ذلك فى مواجهة محاولات التشويه والتزييف .

٢ - ما هو الأدب : نقطة البداية إلى الأدب هو الأدب نفسه بغير شك ، إلا أن الأدب نفسه ليس نقطة بداية فى ذاته . ذلك أن الأدب يصدر عن أديب مبدع للأدب . والأديب المبدع للأدب ليس هو نقطة بداية فى ذاته كذلك . فالأديب من حيث أنه فرد إنسانى ، هو محصلة علاقاته الاجتماعية كما يقول ماركس بحق . وليس هذا غصاً من فرديته أو من إصاليته الذاتية أو من تميزه الخاص . وليس هذا وضاعاً له فى قالب واحد لا يميزه ولا يتميز به أو عنه .

فالقول أن الفرد محصلة لعلاقاته الاجتماعية ، لايعنى عدم التميز . ذلك أن محصلة العلاقات الاجتماعية لفرد من الأفراد تختلف باختلاف ملايسات وأوضاع باللغة التنوع ، فليس هناك فردان متشابهان تماماً وإن اتفقا بشكل عام فى أوضاعهما الاجتماعية . على أنه ليس هناك فرد واحد لايرتبط ارتباطاً حميماً بواقعه الاجتماعى ، مهما كانت عزلته الشخصية أو الفكرية حتى روبنسون كروزو فى عزلته النائية كان يتنفس حصيلته علاقاته الاجتماعية وأن الفرد - كل فرد - جزء من سياق اجتماعى سياق طبيقى دون أن يهجر هذا من فرديته ، فداخل المجتمع الواحد هناك الطبقات الاجتماعية ، هناك الفئات والمراتب المختلفة ، وداخل هذه الفئات والمراتب هناك التنوعات الذاتية والفردية ، التى تنعكس فيها حصيلته العلاقات الاجتماعية المتشابهة معها ، وهذا ما يجعل للفرد - وهو محصلة علاقاته الاجتماعية ، فاعلية مؤثرة فى هذه العلاقات ، بوعيه بها ، وموقفه منها وفعله فيها . إنه بفاعليته فيها يستطيع أن يغيرها ، ولكن بهذا كذلك يغير من نفسه .

وكذلك شأن الأدب وشأن أى تعبير إنسانى عامة إنه شكل نوعى خاص من أشكال المعرفة الإنسانية على حد تعبير هيجل وهو شكل نوعى خاص من أشكال الوعي الإنسانى النابع من حصيلته علاقاته ، وممارسته الاجتماعية .

والأديب من حيث أنه أديب ، يتميز بتعبيره عن وعيه بنوعية خاصة هى التى تجعل منه أديباً ، ولهذا يتميز الأدب كذلك بأنه شكل نوعى خاص من أشكال الوعي الإنسانى ، على أن نوعية التعبير الأدبى لاتنفى عنه صفته الأولى ، أى لاتنفى عنه كونه وعياً والوعى هو محصلة تجربة إنسانية واجتماعية حية . أو بتعبير آخر هو انعكاس لحركة الحياة ونشاطها وفاعليتها وتشابكاتها المختلفة وصراعاتها المتنوعة داخل الإنسان وخارجه . ليس انعكاساً مرآوياً وآلياً . وإنما هو انعكاس جدلى ، يتضمن وقائع الحياة كما يتضمن فاعلية الإنسان وموقعه وموقفه من

هذا الواقع . إنه حصيلة فعل وتفاعل ليس انعكاسا لتفاصيل جزئية ، بل هو انعكاس لمحصلة أنشطة وعلاقات ومواقف . ولهذا فالوعى بالواقع غير منفصل عن هذا الواقع ، ولكنه فى الوقت نفسه متميز عنه . والوعى بالواقع قد يكون انعكاسا صحيحا لقسماته الرئيسية وتوابعه الأساسية ، وقد يكون انعكاسا مشوها زائفا ، لطبيعة الموقف الاجتماعى من هذا الواقع الذى يتجسد فى رؤية جزئية أو طفيلية أو مصلحية ذاتية أو طبقية ضيقة فى هذا الواقع . على أن الأدب - كما ذكرنا من قبل - شكل نوعى من أشكال هذا الوعى الإنسانى العام ، وهذه النوعية هى ما يجعل منه أدبا ، وتميزه عن بقية أشكال الوعى الإنسانى .

والذين يتجاهلون أن الأدب انعكاس جدى للحياة ، يستندون فى هذا إلى نوعيته الخاصة هذه ، محاولين من ناحية ، أن يجعلوها منها سرا ، ولغزا مغلقا ، لا سبيل إلى انتسابه لشيء ، أو تفسيره بشئ ، ومحاولين من ناحية أخرى أن يتذرعوا بهذا السر ، أو بهذا اللغز المطلق للقول بالحرية المطلقة فى الخلق والإبداع الأدبى ، هذه الحرية التى لا تتقيدها دلالة أو قيمة أو انتساب .

والحرية بغير شك - كما سنرى - هى بعد أساسى من أبعاد الإبداع الأدبى ، ولكنها حرية نابعة من ضرورة ، وصادرة عن وعى ، أى أنها حرية ذات دلالة .

والحقيقة أنهم بالقول بالحرية المطلقة الخالية من الدلالة . إنما يتجاهلون مبدأ أساسيا من مبادئ الحياة والوجود فى مختلف مظاهرها وظواهرها الطبيعية والإنسانية . هو مبدأ العلية ، لاشئ يتحقق ويتحرك بغير علة ولست أقصد هنا العلية الآلية الميكانيكية ، التى تجعل لكل علة معلولا واحدا ولكل معلول علة واحدة ، وإنما أقصد العلية الجدلية الديناميكية التى تعبر عن تفاعل العلل والمعلولات وتشابكها .

والأدب معلول للأدب ، ومعلول للحياة التى يحياها الأديب ، وللوضع الاجتماعى الذى ينتسب إليه ، وينشط فيه - إن معلولية الأدب لا تنفى ما يتميز به إبداعه من خيال وإلهام وخلق وجدة ، وما يتميز به من نوعية خاصة غير نوعية الوعى العام ونوعية الواقع نفسه .

على أن نفى معلولية الأدب هو نفى للعقلانية العلمية فى إدراك الظواهر وهو نفى لإنسانية الأدب . وهى دعوة إلى مفاهيم غيبية توفيقية خالصة تمطل الفكر ، وتعجز عن تفسير الظواهر الإنسانية . وفضلا عن هذا فإن القول بنفى العلمية فى الأدب ، أو نفى معلولية الواقع - بمعناه الداخلى أو الخارجى - هو نفى للحرية ذاتها . فالحياة هى وعى بالضرورة ، وليست تجاهلا لها أو جهلا بها . إن وعى الأديب بقوانين واقعه وتعبيره النوعى عنها ، لا ينفى الحرية ، بل يشكل معنى أساسيا من معانى هذه الحرية . وإن وعى الأديب بالضرورات الاجتماعية من حوله ، بقوانين حركتها ، بصراعاتها الأساسية ، هو الذى يحرره من ضباب الوعى الزائف ، ومن ضباب التصورات والقيم الشخصية الخالصة ، ويؤهله للتعبير النوعى الذى يتميز بالصدق والإبداع حقا . وهكذا تكمن حرية الأديب فى وعيه بالضرورة الاجتماعية ، وفى حسن اختياره وانتقائه واكتشافه للملمح وقسماتها التى تعبر عن حقائقها الجوهرية .

إن خصوصية تجربة الحياة وغناها فى وعى الأديب ، هى الشرط المسبق لكل أديب عظيم . حقا أن هذه الخصوصية وهذا الغنى وحدهما ليسا كافيين لتحقيق الإبداع الأدبى الذى هو وعى ذو نوعية خاصة ، ولكن هذه الخصوصية وهذا الغنى هما أساس الخيال والالهام والإبداع وشرط الحرية كذلك حتى الشطحات الأدبية التى تعد نفسها تحررا من كل ضرورة ، إنما هى تعبير عن ضرورات فى ذاتية الأديب ، وفى حياته . وقد تكون تعبيراً عن وعى زائف بهذه الضرورات .

لا فنى بلا حرية ، ولكن لا حرية بغير وعى عميق بالضرورات الاجتماعية ، وامتلاكها بمزيد من الوعى الخلاق بها .

وهناك من ينكرون معلولية الأدب للحياة الاجتماعية ، ولكنهم لا ينكرون معلولية الأديب نفسه . إنهم يقولون باللاوعى والذاتية الخالصة مصدراً للأدب ، وينكرون هذا المصدر فى الحياة الاجتماعية . وهم فى هذا يصدون فى الحقيقة عن مفهوم مثالى للفرد ، لا للأديب فحسب . إنهم يدركون الأديب - بل الفرد عامة - كأننا منعزلا عن المجتمع ، مستغلقا داخل ذاته . وهم بهذا يفسرون الإبداع الأدبى تفسيراً ذاتياً خالصاً ، أو نفسياً خالصاً ، متهمين الماركسية بأنها تلتفى ذاتية الأديب أو فرديته ، وتكتفى بتفسيره الاجتماعى .

ولاشك أن الأدب إبداع ذاتى فردى ، ولكن ذاتيته لا تنفى اجتماعيته . فالأديب فى تعبيره الصادر عن وعى أو لاوعى ، عن تلقائية وإلهام خالصين أو ممتزجين بتخطيط وقصد ، إنما هو فى حياته وإبداعه - كما ذكرنا - محصلة لعلاقاته الاجتماعية .

وعلى هذا فالأدب ، تعبير ذاتى عن خبرة ورؤية موضوعية اجتماعية . بل إن ذاتية الأدب هى جزء من نسج موضوعى اجتماعى . إن داخله المحض - إن صح أن هناك داخلًا محضًا للأديب - هو حصيلته وخبرته ومواقفه وعلاقته وأنشطته . إن تعبيره النفسى هو فى الوقت نفسه تعبير عن موقع وموقف اجتماعيين . وعندما نقول إن الأدب تعبير ذاتى ، فلسنا نعنى بهذا أنه تعبير شخصى ، ولا نعنى بهذا طغيان التعسف العاطفى الذاتى على حساب الرؤية الموضوعية . وإنما نعنى صدور الأدب من ذاتية فردية تنعكس بغير شك فى كثير من مظاهره الشكلية والموضوعية ، وتعطى له أذواقاً ومبادرات خاصة ، دون أن تنفى فى الوقت نفسه مصدره الموضوعى الاجتماعى .

إن التكوين النفسى والجسدى الخاص لأبى العلاء المعرى - مثلاً - ينعكس بغير شك فى ظواهر عديدة من أدبه ، ولكن أدبه له دلالة موضوعية اجتماعية ، بل إنسانية عامة ، أكبر من حدود هذا التكوين النفسى أو الجسدى الخاص .

ومعلولية الأدب للحياة الاجتماعية ، لا تتمثل فقط فى موضوعه وفى مضمونه ، بل تتمثل كذلك فى أشكاله ، بل فى أساليبه كذلك . إن تطور الأشكال الأدبية والأساليب الأدبية ، مرتبط بتطور الحياة الاجتماعية نفسها .

إن الشكل الروائى لم ينضج إلا بنضج الثورة البرجوازية مثلاً ، وأن التغيير فى شكل

التصيدة العربية يتحقق دائما بالتغيير فى الأوضاع الاجتماعية ونستطيع أن نتابع هذه التغييرات الشكلية عبر التطور التاريخى لهذه الأوضاع . وهل كان من الممكن أن يقوم فن جديد للتعبير الفنى كفن السينما مثلا ، بغير الثورة الصناعية ؟ وهل يمكن أن نتبين التطور فى أساليب هذا التعبير الفنى وأشكاله بغير التغييرات والثورات الاجتماعية التى يحتدم بها عصرنا الراهن . وهكذا الأمر فى مختلف الظواهر الأدبية والفنية على السواء . على أن التطورات الشكلية وارتباطها بالأوضاع الاجتماعية تحتاج إلى وقفة أخرى ، أكثر عمقا ، ولنؤجل هذا قليلا حتى تنتهى من جانب آخر من جوانب الأدب وهو إبداعيته .

٣ - النوعية الخاصة للأدب : إن القول بالأدب معلولا نوعيا للحياة الاجتماعية للعمل الإنسانى ، للنشاط الإنسانى ، للصراع الطبقي لنسيج العلاقات الاجتماعية التاريخية فى مجتمع وفى عصر ، لا ينفى - كما ذكرنا - طابعه الإبداعى الخلاق . فليست نوعية الأدب فى أنه مجرد أسلوب ما ، أو تشكيل ما ، أو موضوع ما ، وإنما فى هذه العناصر جميعا بما يشكل إضافة جديدة إلى الحياة نفسها .

إن الأدب خلق وإبداع ، بمعنى أنه قيمة مضافة إلى مجموع عناصره المكونة له ، ومصادره النابع منها إنه قيمة مضافة إلى الحياة ، وإن تكن الحياة مصدرا له . إن الإبداع الأدبى ليس مجرد مركب جديد لم يكن موجودا من قبل فقط ، وإنما هو إضافة قيسية إلى الحياة . إن ولادة عتق يحمل رأسين ، أو كف ذات أصابع ست ، لتشكيل مركبا جديدا خلقتا يضيف إلى الحياة ، بقدر ما تشكل ما يمكن أن يكون تشويها لها وتعجيزا لها عن ممارسة وظيفتها . وما أثمر أشكال الأدب التى تتصور أنها بالإغتراب والشذو . والخروج عن المألوف ، تحقق إضافة خلقة إلى الأدب وإلى الحياة .

والإبداع الأدبى ليس مجرد مركب جديد يشبه - كما يقال أحيانا - العملية الكيميائية التى تشكل تركيبا جديدا غير عناصرها . فالماء مثلا مركب نوعى جديد من تشكيل كمي محدد . للأكسجين والهيدروجين .

حقا ، إن الإبداع الأدبى ، نقلة نوعية جديدة فوق مجموع عناصره الكمية والتنوعية ، ولكنه لا يلقى هذه العناصر بثقلته الجديدة ، ولا يطمسها ولا يحولها تحويلا مطلقا إلى مركب نوعى آخر . إنه لا يحتفظ بها - كما هى فى الواقع - وإنما فى تشكيل نوعى داخل إطار التشكيل العام للعمل الأدبى . إنه يضيف عليها وحدة تركيبية جديدة أكبر منها ، وأكبر من عناصرها ، يضيف عليها قيمة مضاعفة . إنه يحتفظ بملامح الأكسجين والهيدروجين - على سبيل التبسيط - فى وحدة الاحساس بالماء الجديد المتكون بهما ومنهما ، وهو شئ آخر غيرهما . إن الإبداع فى العمل الأدبى هو الوحدة من خلال التنوع والتنوع فى إطار الوحدة ، وهو القيمة المضافة فوق كل عناصره المكونة له ، المحتفظة بكياناتها الخاصة داخل العمل الواحد .

ومن حقنا أن نتساءل : من أين تصدر هذه القيمة المضافة التى تشكل أدبية الأدب أو

إبداعيته .

وتسارع إلى القول : بأنها لا تصدر من الموضوع الأدبي وحده ولا من الشكل الأدبي وحده ، وإنما من المضمون أساسا بل إن القيمة المضافة في الأدب هي نفسها مضمون الأدب إنها تنبع من التشكيل النوعي الخاص لعناصر الموضوع ، بما يعطيها مضمونا معينا .

إن الموضوع في العمل الأدبي هو عناصره ، أشخاصه ، أحداثه ، وقائمه ، معانيه التفصيلية ، وهي في ذاتها لا تشكل أدبية الأدب ، لا تشكل جماليته ، قيمته المضافة ، إنها تشارك بنصيب في هذا بغير شك . ولكنها وحدها لا تشكل هذه القيمة المضافة ، وما أكثر النقاد الذين يخلطون بين موضوع العمل الأدبي ومضمونه .

ولهذا قد يسارعون بالحكم على مضمون العمل الأدبي ، استنادا إلى الموضوع أو إلى عناصر من هذا الموضوع مما يقضى إلى أخطاء في الحكم النقدي . فقد تشترك أكثر من رواية في معالجة موضوع واحد ، ولكنها تختلف في هذه المعالجة ، وتختلف بالتالي في المضمون .

الحكم على العمل الأدبي لا يكون بالموضوع ، وإنما بالمضمون .

إن الفلاح أو القرية المصرية هي موضوع رواية زينب لمحمد حسين هيكل ويوميات نائب في الأرياف لتوفيق الحكيم ، والأرض لعبد الرحمن الشقراوى والحرام ليوסף إدريس ، وأخبار عزة المنيسى لمحمد يوسف التعيد وأيام الإنسان السبعة لعبد الحكيم قاسم ، وغير هؤلاء .

ولكن الموضوع في كل من هذه الروايات يختلف اختلافا كبيرا من حيث دلالة أو مضمونه .

حقا إنه يختلف بالمعالجة التشكيلية ، ولكنه يختلف أساسا بالمضمون الناجم عن هذا التشكيل الخاص والمعالجة الخاصة لهذا الموضوع العام .

وقد يكون الموضوع هو حياة الطبقة البورجوازية ، أو الفئة الاستقرائية ومع ذلك قد يكون المضمون ذا دلالة نقدية لهذه الطبقة ، بل ذا دلالة ثورية كذلك .

وهكذا نعود فنؤكد أن الموضوع في الأعمال الأدبية لا يشكل أدبيتها من ناحية ، ولا يشكل مضمونها من ناحية أخرى .

أما الشكل الأدبي فهو لا يحمل من القيمة الأدبية إلا بمقدار ما يتيح لعناصر الموضوع أن تنفض إلى القيمة المضافة التي هي مضمون العمل الأدبي . والشكل الأدبي ليس هو الإطار الخارجى للعمل الأدبي كما يزعم كثير من النقاد ، ليس هو إلا مجرد الوزن أو البحر أو القافية في الشعر ، أو الحركات الثلاث في الكونشرتو ، أو الحركات الأربع في السنفونية أو الأشكال والأساليب الخارجية المختلفة في بناء الرواية ، وإنما هو عملية داخلية بين عناصر العمل الأدبي ، بين موضوعه وعناصر هذا الموضوع ، لتشكيلها تشكيلا يحقق للعمل الأدبي مضمونه أو قيمته المضافة .

ولهذا قد أحب أن أميز بين الشكل والتشكيل أى بين الإطار الخارجى والبنية الداخلية للعمل

الأدبي .

ولهذا قد استخدم كذلك مصطلح الصياغة تعبيراً عن ذلك بدلا من مصطلح الشكل .

إن أعظم الأعمال الأدبية هي ما استطاعت أشكالها أو صياغتها أن تحقق أكبر قدر من التعبير عن مضمونها . وأن أخص الأعمال هي ما تخلخلت أشكالها وصياغتها ، فلم تكن إلا مجرد سرد لموضوع دون خلق لقيمة مضافة أو كانت مجرد زخرف مسطح لا يحمل رؤية وعمقا عيقا .

ولهذا نقول إن جوهر أدبية الأديب ، أي جوهر الإبداع فيه ، إنما يكمن في قيمته المضافة التي تتمثل في المضمون ، والمضمون ليس مجرد المعنى المباشر لتفاصيل العمل الأدبي أي لموضوعه كما ذكرنا وإنما هو الأثر العام لموضوعه المشكل أي هو الناتج عن تشكيل عناصره تشكيلا يفضي إلى أثر عام . هذا الأثر العام هو دلالة العمل الأدبي وهو دلالة المؤثرة ، لأنها ليست دلالة عقلية ، خالصة ، وإنما هي دلالة تتراوح بين العقلانية والتعاطف الوجداني ، بين التصور والانتفاع ، بين التفكير والفناء ، إنها عقلانية غنائية لو صح هذا التعبير الذي يقال عن موسيقى موتسار .

المهم أن مضمون العمل الأدبي ، هو دلالة المؤثرة ، تأثيرا فكريا ووجدانيا وانفعاليا ، تأثيرا عاما في مجموع الشخصية الإنسانية قد تعمق هذه الدالة أو تسطح ، قد تزدادفاعليتها المؤثرة أو تخف ، قد تسمق وترتفع ، أو تهبط وتسف ، لكنها في النهاية هي مضمون العمل الأدبي ، وهي جوهر الإبداع الأدبي فيه .

إن هذا المضمون هو الذي يحدد الشكل ، وله الأولوية عليه ، ولكن المضمون لا يستبين ولا يبرز ولا يؤثر إلا بالشكل أو التشكيل لأن هذا التشكيل هو الذي يصوغ عناصر الموضوع صياغة تفضي بها إلى دلالة مؤثرة هي مضمون العمل الأدبي .

ولذا يرتبط المضمون بالشكل ارتباطا عضويا ، ولكن هذا لاينفي قابزهما كذلك . وهذا التمايز هو الذي يمكن من دراستهما دراسة مستقلة نسبيا .

فهناك من الأعمال الأدبية ما يطفئ فيها الشكل على المضمون والموضوع . وهناك من الأعمال الأدبية ما يطفئ فيها الموضوع على الشكل . ففي التعابير الفنية الطبيعية يكاد يطفئ الموضوع على المضمون بحيث يصبح الشكل مجرد سرد تفصيلي ، وصفي تحليلي ، لعناصر الموضوع . وفي التعابير التجريدية المسرفة يخضع المضمون للشكل بل يكاد يصبح هو مجرد الشكل .

المهم أن الشكل والمضمون - خاصة - يرتبطان ويمتزجان في وحدة عضوية جذلية . ولكنهما يتمايزان ، ولايشكلان شيئا واحدا في البناء الأدبي ، كما يذهب كروتشه وبعض الاتجاهات النقدية العربية المعاصرة . إن إلغاء التمايز بين الشكل والمضمون هو محاولة في الحقيقة لإلغاء المضمون لحساب الشكل .

وبرغم أن المضمون هو القيمة المضافة فى العمل الأدبى التى تنبع من تشكيل عناصر الموضوع ، إلا أنه كذلك قيمة مضافة إلى الحياة نفسها ، يعبر عن قسمة من قسماتها .

إن تشكيل عناصر الموضوع الأدبى ، يحقق نوعا من التجريد الذى يتيح الكشف عن سمات جوهرية فى الحياة .

إن العلم يكتشف بالتجريد ، التصورات المغيرة عن القوانين الأساسية فى الواقع . والأدب - والفن عامة - يكتشف بالتجريد الصور الحسية المعبرة كذلك عن القسمات الأساسية لحركة الواقع الإنسانى خاصة . إنه تجريد تجسدى إن صح التعبير .

إن العلم - كما يقال - تجريد بالتصورات - والأدب والفن - تجريد بالصور الحسية . وكلاهما شكلان من أشكال المعرفة الإنسانية ولكل منهما نوعيته الخاصة .

إن موضوع الأدب وشكل الأدب ومضمون الأدب ، وإن كانت جميعا إنعكاسا للحياة إلا أنها ليست هى نفسها تصويرا مباشرا للحياة كما ذكرنا . على أنها فى الوقت نفسه ، بما تتضمنه وتحققه فى مجموعها المشكل من قيمة مضافة ، من مضمون ، من دلالة مؤثرة ، إنها تكشف فى الحياة فى علاقتها الجوهرية ، عن رؤية جديدة خلقة لها .

إن الأدب تعبير عن الحياة ، ولكنه خلق إبداعى لها كذلك لأنه إضافة مؤثرة فيها ، إضافة رؤية وإضافة اكتشاف ، تقضيان إلى تغيير فيها .

إن الخلق فى الأدب ليس انقطاعا عن الواقع كما يزعم جارودى . ليس قيمة فى ذاتها مقطوعة الصلة بكل معلولية اجتماعية ، ليس مجرد رؤية فارغة خالية من الدلالة الواقعية .

لأننا بهذا المفهوم الميتافيزيقى للخلق لانستطيع أن نفهم الخلق الأدبى أو الفنى إلا أنه مجرد خلق بلا دلالة إنسانية . إن جارودى باسم نقد التفسير الاجتماعى الميكانيكى والضيق للأدب يذهب فى الحقيقة إلى اللاتفسير وإلى انعدام الدلالة .

إن الخلق الأدبى - كما ذكرت - ليس انقطاعا عن الواقع ، وإنما هو امتداد واكتشاف لإمكاناته الكامنة ، وهو صياغة نوعية لقوانين حركته وصراعه . وهو بهذا تعبير عنه وإضافة إليه . إن الأدب كما ذكرنا معلول للحياة ، باعتبار أن الحياة مصدر أساسى من مصادر وجوده وإبداعه ، ولكنه كذلك إضافة إلى الحياة نفسها بما حققه من إبداع . إنه إبداع بما يفجر فى نفس المتلقى والمتلقى فردا أو جماعة من وعى فكرى ووجدانى جديد بالحياة نفسها وبما يضيئه من رؤية اجتماعية وإنسانية فيها نضارة وجدة وحيوية .

وهكذا نجد فى الأدب قانونين أو مبدأين لا يتناقضان مع طابعه الإبداعى الخلاق . مبدأ العلية ، الذى يعبر عن المصدر الاجتماعى للأدب ، ومبدأ الغائية الذى يعبر عن الفاعلية المؤثرة للأدب فى الحياة .

ولقد تحدثنا من قبل عن معلولية الأدب ، فلنتحدث الآن قليلا عن غائيته .

٤ - غائية التعبير الأدبي : إن غائية الأدب تنبع من صميم بنائه من صميم كينونته أدبا ،

ولهذا فالذين يقولون إن الأدب لا يعنى بل إنه يكون فحسب أى بلا غاية كما يقول كانط ، من حقنا أن نسألهم ولكن لماذا لا يعنى كذلك من حيث أن يكون . أى لماذا لا تكون كينونته دلالة . حقا ، إن شجرة الفلين كما يقول جيته لاتتمو بهدف أن نصنع منها سدادات للزجاجات وكذلك العمل الأدبي يتحقق ويتشكل ليكون عملا أدبيا متميزا بذاته ، ولكنه من حيث أنه عمل أدبي ، إنساني ، فهو يحمل مضمونا إنسانيا ذا دلالة مؤثرة فعالة . أحيانا تكون هذه الدلالة سدادات للشخصية الإنسانية وأحيانا أخرى فتاحات ومنطلقات لهذه الشخصية . إن كينونة الأدب نفسها هى كينونة رؤية جديدة . كينونة دلالة مؤثرة فى المتلقى ، وفى المجتمع ، وفى التاريخ من حيث أرادت أو لم ترد .

هل يذكر هؤلاء الذين ينكرون غائية الأدب ، أن الأدب يؤثر فى متذوقه على نحو من الأنحاء . هذا الأثر ، هذا التأثير هو ما نقول عنه بأنه مضمون العمل الأدبي ، أو دلالاته . وليس عملا أدبيا ذلك الذى لا يترك فى متذوقه دلالة ما ، تأثيرا ما ، إنفعالا ما ، إحساسا ما . بل لو لم يكن العمل الأدبي له هذا التأثير لما كان على الإطلاق عملا أدبيا . ولما كان تعبيرا عن شئ ، أو خلقا لشئ .

والذين ينكرون الغائية فى الأدب يخلطون بين أمرين فى الحقيقة . يخلطون بين القصد الغائي من الإبداع الأدبي ، أى أن يكتب الإنسان قاصدا قصدا أن يجعل من أدبه وسيلة لتحقيق هدف عملي ما ، وبين الغائية فى الأدب ، أى ما يصدر عن العمل الأدبي نفسه من مضمون ، من قيمة مضافة ، من دلالة مؤثرة .

والحكم على غائية الأدب لأمس المعنى الأول من قريب أو بعيد . فقد يقصد الأدب هذا القصد ولكن لا ينجح فى تحقيقه ، ولا يصلح عمله الأدبي أن يكون تعبيرا عن الدلالة المؤثرة التى أرادها وقصد إليها . وقد يقصد قصدا ، وينجح بالفعل فى التحقيق الأدبي لهذا القصد .

الحكم هنا على العمل الأدبي المتحقق ، لا على توفر القصد أو عدم توفره عند إبداعه . والذى لاشك فيه أن نشيد المارسيليز - مثلا - كان القصد دائما إلى كتابته ، وكان هذا القصد متحققا فى إبداعه كذلك . وكذلك الشأن فى رواية الأم لماكسيم جوركى وعشرات الأعمال الأدبية الرقيقة .

ويحدثنا توفيق الحكيم أنه عندما يكتب مسرحه الاجتماعى باللات فانه يسعى إلى تحقيق قصد اجتماعي معين ، يسعى إلى المشاركة فى دعوة اجتماعية معينة ، على خلاف مسرحه اللهنى الذى لا يقصد منه إلا وجه الفن .

ويعصر النظر عن هذه التفرقة بين القصد الاجتماعى أو القصد الفنى الخالص التى يقول بها توفيق الحكيم ، فإن هذا القصد اللاتى ليس هو ما أعنيه بالغائية فى الأدب .

إن الحكم على غائية الأدب التى تقول بها ، إنما هو حكم على هذه الغائية التابعة من صميم البناء الأدبى نفسه . فما أكثر الأعمال الأدبية التى لم يقصد كتابها عند كتابتها أن تكون لها دلالة محددة ، ولكنهم توخوا الصدق الاجتماعى والتاريخى فى موضوعها وصياغتها وأسلوبها فجاءت أعمالاً أدبية ذات دلالات بالغة الأثر والفعالية . بل كانت سبباً لا للتأثير فى الواقع فحسب ، بل فى كتابها أنفسهم . هكذا يحدثنا توماس مان عن اكتشافه للبعد السياسى ، واكتشافه لطريقته ولرؤيته الاجتماعية خلال التعبير نفسه .

إن الصدق الاجتماعى والتاريخى يغذى ويعنى الصدق الفنى ويتيح له الرؤية العميقة والمضمون المؤثر الفعال .

لا ينبغي إذن أن نخلط بين الغاية التى يتوخاها الكاتب وهو يشرع فى الكتابة ، والغائية التى تتبع من الأدب نفسه عندما تتم كتابته ، إن الغائية الأصلية فى الأدب هى تلك التى تتبع من بنائه وتنعكس عنه فى عقل المتلقى وجدانه بطريقة ديناميكية حية . شأنها فى ذلك شأن العملية الأصلية فى الأدب التى تعكس الحياة فى الأدب بطريقة ديناميكية حية كذلك . ولهذا فإن صور الحياة أو الأفكار المجردة أو الشعارات التى تفرض على الأدب قرصاً من خارجه ، إنما تعبر عن اتجاه مثالى زائف فى الأدب ، يضعف من قيمة الأدب ، ويخفت من مضمونه ، من دلالاته المؤثرة ، من تأثيره الفعال . وهو اتجاه يناقض الفلسفة المادية على عكس ما يزعم الزاعمون .

إن الحياة تنعكس فى الأدب بنوعية الأدب لا بنوعية الحياة ، والمضمون الأدبى يصدر عن الأدب بنوعية الأدب نفسه كذلك لا بنوعية مضامين الفكر العلمى والتصورات العقلية أو الحوار البشرى العادى .

وهذا هو المعنى الحقيقى والعميق للالتزام فى الأدب . إن كل أدب هو - بالمعنى العام - أدب ملتزم ، أى أدب معبر عن دلالة مؤثرة . وليس هناك أدب ملتزم وأدب غير ملتزم كما يزعم جان بول سارتر . ولكن تختلف معانى الالتزام وأبعاده باختلاف مضمون الأدب ودلالاته المؤثرة . فقد يكون التزاماً برؤية جامدة للواقع ، أى رؤية متخلفة أو رؤية متقدمة اصلاحية ، أو رؤية ثورية .

وتبرز هذه الرؤية فى مضمون الأدب ، وتختلف باختلافها معانى الالتزام وأبعاده .

على أن الالتزام - بمعناه الخاص الشائع - هو التزام بقضايا التقدم البشرى ، بالرؤية الصحيحة لحركة النضال البشرى ، وهو التزام ينبع فى الأدب من الرؤية الاجتماعية والتاريخية للأديب وينبع من الأدب ، ويبرز فى بنائه العام ، فى مضمونه ، فى دلالاته المؤثرة ، فى قيمته المضافة ، بشكل تلقائى ، غير مقروض لا على الأديب ولا من الأديب على الأدب نفسه .

ومن هنا كذلك تختلف المدارس الإبداعية وتتنوع ، إنها تبختل وتتنوع باختلاف وتنوع مضامينها . إننا لا نستطيع أن ننكر أدبية أى عمل أدبى حقيقى مهما كانت دلالة مضمونه .

هناك أعمال أدبية عظيمة ، أى ذات دلالات بالغة التأثير ، ولكن يبقى اختلافنا معها حول طبيعة هذا التأثير وقيمته ومداه وعمقه ، حول حقيقة رؤيتها الإنسانية .

لا خلاف حول أدبية أى مدرسة أدبية كالتبعية أو الرومانطيقية أو الرمزية أو السريالية أو التعبيرية أو التجريدية أو الواقعية أو ما نشأ من مدارس واتجاهات . ولكن الخلاف حول طبيعة ما تحمله من مضامين . هل نشك فى القيمة الأدبية الكبيرة لأعمال بيكيت وإينسكو وكامو ونوفاليس وويلكه وغيرهم ؟ ولكننا قد نختلف معها فى حدود وطبيعة دلالتها المؤثرة أو مضامينها .

بل لعلنا نجد داخل المدرسة الواحدة اختلافا فى الدلالات والمضامين .

فهل تستوى الرؤية الصرفية فى أدب نوفاليس وويلكه مع الرؤية التضالية فى بعض أدب شيللى وبيرون ، وكلاهما تضمهما مدرسة رومانطيقية . وكذلك الشأن بالنسبة لرومانطيقية على محمود طه ورومانطيقية أبى القاسم الشابى ؟

وأسارع فأضيف إلى أن كل عمل أدبى مهما كانت رؤيته ، ومهما كان مضمونه . فإن مصدره الواقع ، وإن لم يكن واقعيا بالضرورة .

٥ - الأدب بين الواقع والواقعية : إن العمل الأدبى ، مهما كانت تسوده العاطفية الذاتية ، أو التجريدية المعقدة ، فمصدره خبرة الواقع ، ومضمونه مرقف من الواقع ودلالة مؤثرة فيه مهما كانت حدودها ومداه . كل الأعمال الأدبية مصدرها الواقع ، وتأثيرها فى الواقع ولكنها ليست بالضرورة - كما يزعم جارودى - واقعية مهما كانت قوتها التعبيرية أو التأثيرية .

إن القول بواقعية كل أدب على أساس أن مصدره الواقع أو أنه تعبير جزئى عن جانب من جوانب الواقع ، هى دعوة .. لا إلى واقعية بلا ضفاف ولا حدود . بل إلى واقعية بلا مفاهيم ، أو دلالات أو مبادئ . فلو صح هذا القول لكانت الفلسفات المثالية فلسفات مادية كذلك ، لأنها تعبر بغير شك وتعكس بغير شك علاقات فى الواقع الاجتماعى والتاريخى . هذا خلط وتخليط .

إن الواقعية فى الأدب هى تعبير عما فى الواقع الاجتماعى من تفاعل وتناقض وصراع وحركة ، وتشابك وغو ، كحالة وكإمكان ، كوضع وكروية ، كشاط وكحلم ، إنها المستقبل فى الحاضر ، والممكن فى الواقع . أما المدارس الطبيعية والرومانطيقية والرمزية ، واتجاهات اللامعقول ، والنظرة السريالية وغيرها فهى بغير شك رؤى إنسانية للواقع ، هى بغير شك كذلك انعكاس أدبى لجوانب من الملبسات والظروف الاجتماعية فى واقع الأدب ، فى مجتمع عصره وانعكاس لموقفه الطبقي من المجتمع والعصر .

ولكن هذه المدارس والاتجاهات ليست واقعية ، لأنها تعبر فى مضمونها ، فى دلالتها المؤثرة عن رؤى طبقية محدودة ، رؤى جانبية أو تجميدية ، أو طفيلية أو عاطفية للواقع .

ولهذا فبرغم ما قد يتمسك به بعضها من رفض أو احتجاج أو نقد فهي تتحرك فى إطار الرؤية البورجوازية المثالية لهذا الواقع . فالمدرسة الطبيعية مثلا ، انعكاس للواقع فى حالاته الساكنة ، فى تضاريسه الثابتة ، لا فى عملياته المتحركة المتصارعة .

ولهذا فانها تغالى فى تصوير بعض جوانبه السوداء على حساب ما يتحرك فيه من صراع ، وما يعتمل فيه من إمكانات . وقد ترد حركته الظاهرة إلى أسباب ثابتة أبدية كالوراثة أو المزاج الشخصى .

ولعلنا نجد هنا فى أدب أميل زولا ، وفى أدبنا العربى فى بعض روايات نجيب محفوظ ، وخاصة الجزء الأول من الثلاثية . والرومانطيقية قد تعبر فى مغالاة عن الصراع بين الفرد والمجتمع فتضخم الفرد أو الفردية المنعزلة فى عالمها الخاص ، دون أن تحدد قسما هذا الصراع وأبعاده ، بل لعلها ترجعه إلى ظواهر وأسباب طفيلية جزئية . وقد تتعرض لنقد الواقع فيتخذ نقدها شكل الرفض المطلق أو التحليق الغيبي أو الاستغلاق الصوفى ، دون أن تكشف عن إمكانية التعبير فى هذا الواقع .

والمدرسة الروائية الفرنسية التى تسمى بمدرسة النظرة أو المضادة للرواية مثلا . إنها تعبر عن تشيؤ الإنسان بمنهجها ومضامينها والتشيؤ قسمة من قسما الواقع الرأسمالى بغير شك . ولكنه لا يمثل ما فى الواقع من حركة وصراع فى مواجهة هذا التشيؤ .

التشيؤ ليس قدرا ، ولكنه ظاهرة مشروطة بأوضاع استغلالية .

على أن مدرسة النظرة تحاول أن تنظر إلى الواقع نظرة وضعية تجميدية ، لا نظرة صراعية . وهى لهذا تسهم بنظرتها التشيئية فى تكريس التشيؤ ، لا فى الثورة عليه .

المدارس المعاصرة الأخرى التى تسمى باللامعقول مثال آخر . إنها تعبر عن اتجاه يكاد يكون واحدا ، هو اغتراب الإنسان فى واقعنا المعاصر كأنما هو كذلك قدر مقدر لا فكاك منه ، دون أن تكشف - اللهم إلا بلمحات ضائعة - عن أمل الخلاص ، ودون أن تكشف حقيقة هذا الاغتراب وأسمه وإمكانات الخلاص منه .

ولست أعنى بهذا أن الأدب مطالب بأن يكتب دراسة تحليلية للواقع واستراتيجية ثورية لتغييره . وإنما أعنى أن هذا النوع من الأدب اللامعقول - كما يسمى - بتعبيره الأدبى الفنى ، بمضامينه بدلالاته المؤثرة ، لا يفجر رؤية إنسانية تغذى الوعى الإنسانى ، بل لعله أن يكون فى تقديرى أدبا يكورس الإحساس بالاغتراب .

إن تعبير هذا الأدب عن الاغتراب الذى هو بغير شك قسمة من قسما الحياة فى المجتمعات الرأسمالية الخاصة ، يكاد أن يصبح هو نفسه أدبا مغتربا ، يعكس الإحساس بالاغتراب بدلا من أن يفجر الوعى بمقاومته . يكاد أن يكون فى تقديرى أدب تطهير استسلامى لا أدب تغيير وتحويل . ولعلنى أذكر فى هذا الصدد ما تطلع إليه ذات يوم برخت من تقديم مسرحى لمسرحية (فى انتظار جود) لصمويل بيكيت ، يعرض فيه المسرحية كما هى على منصة المسرح ، وخالل

ذلك يدور فيلم فى خلفية المنصة حول العمل الإنسانى ، لا الانتظار اليائس بل العمل الإنسانى فى الحقل ، العمل الإنسانى فى المصنع النضال الإنسانى من أجل التحرير والتقدم ، الجهد الإنسانى فى مواجهة الاوبئة والكوارث الطبيعية ، إلى غير ذلك .

وهكذا يجرى على المسرح موقفان ، موقف إنسانى ينتظر المستحيل وموقف إنسانى آخر يصنع المستحيل ، بهذا يستطيع برخت أن يقدم لنا صورة حية عن واقع الخبرة الإنسانية .

وبهذا نطل على مفهوم الواقعية فى الأدب .

إن الواقعية فى الأدب تكشف بنوعيتها الأدبية الخاصة فى المتذوق عن العملية الاجتماعية التاريخية فى حركتها المتشابكة المتصارعة ، عن إمكاناتها الكامنة ، وآفاقها البعيدة ، قد تقف الواقعية فى تعبيرها عن الواقع عند حدود تحليل نسيج هذا الواقع ونقده . فتقف بهذا عند حدود الواقعية النقدية ، كما يبدو هذا فى كتابات ديكتر وجول ويلزاك وأناطول فرانس وبعض كتابات الحكيم ونجيب محفوظ وغيرهم . وقد ترتفع إلى مستوى أعمق ، فتبلغ مرحلة الواقعية الاشتراكية ، عندما تتخطى مجرد النقد إلى الاستبصار الخلاق بقوى التقدم البشرى ، وهى فى غمرة نضالها من أجل مستقبل خال من الاستغلال والاستعباد والتخلف ، مستقبل تتحقق به وفية إنسانية الإنسان ، أو بتعبير آخر عندما تصبح الاشتراكية العلمية ، نظرية الطبقة العاملة ، هى رؤيتها للحياة الإنسانية .

على أن الواقعية عامة ، ليست صيغة نهائية ، بل هى رؤية اجتماعية تاريخية متطورة ، وإمكانات مفتوحة ، تنضج بنضج الواقع الاجتماعى والتاريخ نفسه ، وتنمو مراحلها ومستوياتها وتنوع عمقا واتساعا بحركة الحياة نفسها .

إنها ليست استنساخا بليدا للواقع ، وإنما هى اكتشاف وغزو خلاق لقسماته الأساسية القائمة والممكنة . انها اكتشاف للعلامات النمطية والنمذجة فى الحياة ، المعبرة عن جوهر صراعاتها ومواقفها وحركتها النشطة بكل ما تتضمنه من عذابات وانتصارات ومشاق وإمكانات منهارة أو متولدة . ولهذا فهى بالضرورة تتضمن رؤية اجتماعية تاريخية مهما كان تعبيرها عنها متجسدا فى حدث جزئى أو محلى أو أبقى .

ذلك أن الأدب تعبير بالخاص عن العام ، وبالجزئى عن الكلى وبالمحلى عن الإنسانى ، وبالأنى عن التاريخى ، وهى بالضرورة كذلك رؤية تاريخية تفاؤلية ، رغم كل ما تعبر عنه من صراعات وعذابات ومشاق وآسى . وليس معنى هذا أن كل أدب واقعى اشتراكى هو تعبير عما هو إيجابى . إن هذا يتعارض مع طبيعة الواقعية المادية ورؤيتها التاريخية .

إن الواقعية الاشتراكية تعبر عن الصراع الاجتماعى فى أبعاده المختلفة ، السلبى فى صراع مع الإيجابى ، والمتخلف مع المتقدم ، والمحافظة مع الثورى ، والقائم مع الممكن والقديم مع الجديد . وما أكثر الأعمال الأدبية التى تعالج موضوعات يغلب عليها الجانب السلبى ، إلا أنها تحمل مضمونا إيجابيا تفاؤليا باهرا .

إن كشف السلبى بالأدب لا يعنى أبدا سلبية الأدب أو سلبية الأديب ، على أن الاختصار على ما هو سلبى لا من حيث الموضوع فحسب بل من حيث المضمون كذلك ، هو ما يتعارض مع الطبيعة العامة للواقعية ورؤيتها للحياة ، والحكم بالسلبية أو بالإيجابية ، بالتفاوتية أو التشاؤمية ، إنما هو حكم مشروط بأوضاع وظروف اجتماعية تاريخية فضلا عن أنه لا يصدر على العمل الأدبى من خارجه ، وإنما من صميم رؤيته الأدبية للواقع .

على أن التفاوتية المسرفة والتشاؤمية المسرفة فى تصوير الحياة والتعبير عنها ، لا تتفق والرؤية الواقعية .

الواقعية - عامة - ليست أسلوبا محددًا ، أو شكلا محددًا بالتعبير ، إنما هى منهج للرؤية الاجتماعية والتاريخية ، ولهذا تتنوع أساليبها وأشكالها وموضوعاتها بتنوع أنواع الحياة ، وتنوع مبادرات حياة الأدياء ، وتنوع قدراتهم التعبيرية وتنوع خبراتهم الاجتماعية وثقافتهم الإنسانية .

ولهذا لا تتناقض الواقعية مع استخدام الأساطير والأحلام والرموز . فالمهم هو المضمون والرؤية الاجتماعية والتاريخية لا العناصر والمواضيع والنسيج والأساليب كما أشرنا من قبل ، على أن هذه الرؤية الاجتماعية والتاريخية التى هى منهج الواقعية لا تعنى أن الواقعية ، والواقعية الاشتراكية بوجه خاص ، تخضع خضوعا أعمى للايديولوجية الاشتراكية ، وتصدر فى تعابيرها عن تطبيق لتقاليهما وتوجيهاتها ونتائجها .

إن الواقعية الاشتراكية فى الأدب هى تعميق نقد حى وممارسة إبداعية وأعية تجربة الحياة ذاتها ، إنها التفتح على آفاق التجربة الإنسانية المعاشة .

إن الحياة لا النظرية هى نقطة البداية فى الأدب الواقعى الاشتراكى . وتبنى الواقعية الاشتراكية للنظرية الاشتراكية العلمية ليس إلا منهجا للرؤية الاجتماعية والتاريخية ، وليس إطارا جامدا لها يجعل من التعبير الأدبى مجرد استخلاص شكلى منطقى من مقدمات موضوعة مسبقا أو سلفا .

ولهذا قد يكون من الخطأ أن نسمى الأدب الواقعى الاشتراكى - كما يحدث أحيانا - بالأدب الايديولوجى فكل أدب تنعكس فيه ايديولوجية ما ، والأدب عندلما يصبح مجرد خضوع لايديولوجية يفقد أدييته بل واقعيته الحية .

وقد يكون من الخطأ كذلك تسمية النقد الأدبى المرتبط بالواقعية الاشتراكية بالنقد الايديولوجى ، هذه التسمية التى أعطاها له الدكتور محمد مندور . فكل نقد كذلك ، تنعكس فيه ايديولوجية ما والنقد العلمى أو الجدلى أو الماركسى على وجه التحديد ، ليس نقدا ايديولوجيا ، بل هو نقد علمى يتناول الظواهر الأدبية من مختلف جوانبها الفكرية والاجتماعية والجمالية فى وحدة عضوية متلاحمة .

إن الحياة هى مصدر النظرية نفسها ، وهى مقياس صحتها وخطئها ، ومصدر تصحيح

لمساراتها التطبيقية ، ومصدر تطويرها إلى غير حد .

وكذلك الأمر بالنسبة للأدب الذى يتبنى هذه النظرية كمنهج ورؤية له . إن الحياة هى مصدر إلهامه ، ومجال اكتشافه وإبداعه وإضافته وأنه بغير هذا لن يكون مخلصا لا لأدبه ، ولا للنظرية التى ينبناها ويلتزم بها كذلك .

ولهذا فإن الأفكار المجردة أو المخاطبة المفروضة أو الدعاية المباشرة ، ليست من الواقعية فى شئ كما سبق أن أشرنا .

على أن الأمر لا ينبغى أن يكون حكما جامدا مطلقا ، قد تبرز الأفكار المجردة أو الخطابية بل الدعائية والتعليمية كجزء متكامل من نسج التعبير الأدبى ، وما أكثر ما نجد هذا فى أعمال برخت دون أن يخل ذلك بفنيتها .

المهم أن الدلالات والمضامين الأدبية نابعة من التعبير الأدبى نفسه ، وليست مفروضة عليه من خارجه دون معالجة أدبية .

٦ - الأدب والثورة الاجتماعية :

إن انتماء الأدب إلى النظرية الاشتراكية العلمية ، بل إن انتماء إلى تنظيمها الثورى ليس حدا لحرية التعبير أو قيда عليها ، بل إنه تعميق لهذه الحرية بالوعى والنضال ، بالثقيف الثورى والعمل الثورى والمشاركة الثورية التى تؤهل بدورها المزيد من الوعى بحقائق الحياة ، ومزيد من القدرة على التعبير الخلاق عنها ، هذا ما ينبغى أن يكون ، وهذا يتحقق فى أفلام كثير من كبار الكتاب ، لاتفنيه ولاتناقضه بعض ظواهر معاكسة فى مراحل من التطبيق الثورى تتسم بالجمود والقهر مثل المرحلة الستالينية .

إن المبدأ لاتغليه التطبيقات الخاطئة ، بل لعملها تؤكده وتفنيه . إن الأدب يلتزم فكرا وتنظيما لا ينمكس التزامه فى أدبه فى شكل واجبات وأوامر وتوجيهات وتكنيكات ، بل فى عمق إبداعى وأصالة .

إن الأدب ارتفاع فوق مجرد الحياة اليومية ، ولكنه فى الوقت نفسه غوص فى الحياة اليومية لاكتشاف جوهر التجربة البشرية فيها . إن الأدب بهذا المعنى إذا يكون فى خدمة العمال والفلاحين خاصة يعبر عنهم ويتعلم منهم ويعلمهم ويصوغ لهم رؤية الواقع والممكن والمثالى ، ويغذى إنسانيتهم بأعمق المضامين والدلالات والرؤى . ولكن ليس معنى هذا أن ينزل الأدب بأدبه إلى مستوى ثقافة العمال والفلاحين وخاصة فى بلداننا العربية التى لا يزال متوسط الأمية فيها يبلغ أكثر من ٧٠٪ بين سكانها ، إن هذا إهدار لقيمة الأدب وليس التزاما بمبادئ الثورة الاجتماعية . والارتفاع بمستوى العمال والفلاحين ثقافيا لئيمكنوا من تذوق الأدب لا يتحقق بالأدب نفسه فحسب بل يحتاج تعليمية وسياسية أخرى .

والأدب برغم أنه ينمى ويعمق الرؤية الثقافية إلا أن تذوقه وتقييمه يحتاج كذلك إلى ثقافة .

إن الحكم على اشتراكية أدب أو تقدميته لا يكون بمدى قدرته على مخاطبة ملايين العمال والفلاحين ، وخاصة فى بلادنا المتخلفة وإنما بمدى تعبيره الصادق عنهم ، بمدى تعبيره عن حقائق الحياة الأساسية تعبيراً خلاقاً .

على أن هناك من الأدباء من استطاعوا أن يكون أدبهم علماً متاحاً لجماهير العمال والفلاحين البسطاء من الناس دون أن يسف أو يبتذل أو يتخلى عن قيمه التعبيرية ، هؤلاء أدباء عظام بغير شك نذكر منهم على سبيل المثال شكسبير وجوركى وريخت وناظم حكمت وغيرهم .

ولكن هذا ليس قاعدة نحكم بها وحدها على القيمة الأدبية أو الإنسانية للأدب ، فقيمة الأدب فى مضمونه فى دلالاته المؤثرة ، أما قدرته على مخاطبة أوسع الجماهير الذين يفتقدون أبسط مستويات الثقافة فهى قضية أخرى لاتمس قيمته الأدبية ولا دلالاته الاجتماعية ، ولكن لاشك أن مستويات الأدب تختلف وتتراوح كذلك بمدى دلالاته المؤثرة ، وبمقدار ما تكون هذه الدلالة أرحب وأعمق وأوسع وأبقى . إن الأثر الموضوعى التاريخى للأدب هو بعد من أبعاد صدقه وفاعليته وقيمه .

على أن مسائل الاتصال الجماهيرية كالسينما والتلفزيون والإذاعة قد تكون سبيلاً لتقديم الآثار الأدبية فى صورة ميسرة ودون إهدار لقيمتها ، للملايين من الناس ، وخاصة جماهيرنا العربية المعرومة من الثقافة المقرورة .

إن الأدب للشعب . ولكن هذا لايعنى التبسيطية أو الابتذال على حساب الحقيقة والأدب . إنما هى دعوة للصدق الموضوعى الخلاق .

والواقعية الاشتراكية ترفض التبسيط والابتذال كما ترفض الفسوس المفتعل الذى لا يصدر عن ضرورة تعبيرية . كما ترفض التجميل المسرف للواقع والتشويه المسرف له لأنها مثالية تعبيرية تفرض على التجربة الإنسانية ما ليس فيها واقعا أو إمكانا .

على أن التجميل والتشويه قد يكونان - فى الحقيقة - وظيفتين تعبيريتين . قد يكون التجميل وسيلة للتعبير . ولهذا فخلق البطولات فى الأدب ، لا البطولات الواقعية فحسب ، بل البطولات الممكنة كذلك ، يمكن أن يكون بعدا من أبعاد التعبير الواقعى . وتشويه الواقع قد يكون تأكيداً لجوانب سلبية فيه ، وكشفاً لمناقضاته . ولهذا قد يكون كذلك بعدا من أبعاد الواقعية بشرط ألا يصحح التجميل والتشويه تصويراً صمياً جامداً للواقع والممكن ، وإنما يظل بعدا من أبعاد حركتها الحية .

والواقعية الاشتراكية ترفض العبودية المطلقة لتقاليد الماضى بكل تفاصيلها ، ولكنها كذلك ترفض إنكار الماضى بكل تقاليده .

فالأدب جزء من التاريخ . إنه اتصال ومواصلة وتجاوز خلق . كل مرحلة منه هى تمهيد تاريخى لمرحلة أبعد . ولهذا فإن التجديد لايعنى التنكر للتقديم والانفصال المطلق عنه . كما أن الأصالة لاتعنى التوقف عند القديم . إن التجديد اكتشاف تاريخى ، والأصالة اتصال تاريخى

إيجابى ، وكلاهما ضرورة من ضرورات الخبرة التاريخية الأدبية والإنسانية معا .

٧ - الأدب والثورة الزائفة :

ولهنا فإن الثورة فى الأدب ليست انقطاعا تدميريا لتراث الماضى واستحداثا كاملا لمضامين وأشكال جديدة له . إن الثورة فى الأدب ليست رفضا مطلقا للهيكل الأدبية أو للهيكل اللغوية بما تحمله من دلالات وتصورات وقيم . فليس كل رفض فى الأدب عملا ثوريا أو عملا تجديديا أو إضافة خلقة إلى الأدب والحياة . والدعوة التى يتبنّاها بعض أدبائنا ومفكرينا العرب فى هذه الأيام - وخاصة الشاعر أدونيس ومجلة مواقف اللبنانية - والتى تدعو باسم الثورة الأدبية إلى تحطيم كل بنية لغوية قديمة (بما تتضمنه من دلالات وتصورات وقيم) لا تحقق أدها ثوريا بالمعنى الحقيقى ، وإنما تحقق أدها منزعلا مغتربا متعاليا عن واقعنا ومتطلباته الثورية ، إنه لا ينجح رؤية ثورية وإنما يقجر شعورا زائفا بثورية زائفة . إنه لا يحرر الإنسان من رقة النظام الاجتماعى القائم المتخلف ليشارك فى بناء نظام جديد متقدم - كما يزعم أصحاب هذه الدعوة - وإنما يجرده من سلاح الوعى والنضال الموضوعى ويدفع به إلى مستغلاقات صرفية ، ومتاهات شكلية .

إنهم يقولون على لسان أدونيس أن الثورة فى الأدب هى هدمه للأبنية اللغوية السائدة ، وإن هذا هو المعادل الموضوعى الثورى فى الأدب للعمل الثورى فى الواقع .

فالأبنية اللغوية تمتلئ بكل مفاهيم وقيم النظم البورجوازية والاقطاعية المختلفة القائمة ، ولهذا فإن تهديمها هو ، تفجير لمفاهيم وقيم جديدة تتلاءم والنظام الجديد الذى يناضل الفعل الثورى من أجل بنائه .

على أن المعادلة التى يقولون بها فى الحقيقة معادلة شكلية وآلية - فلو صحت هذه المعادلة فى الأدب لكان مقابلها أو معادلها فى الفعل الثورى أن تقول للعمال مثلا ، أرفضوا التنظيم النقابى لأنه شكل من أشكال التنظيم الذى نشأ فى ظل البورجوازية ، ارفضوا التظاهر ، ارفضوا النقود لأنها تجسد معانى الاستغلال ، ارفضوا الأكلات الدسمة - إذا اتبعت لكم - لأنه طعام البورجوازيين ، ارفضوا التعامل بالمنطق العقلى لأنه بعض قسماث الفكر البورجوازي ، ارفضوا أن تتزوجوا وتقيموا عائلات لأنها مؤسسات تنتمى إلى نظم قديمة بائدة ، ارفضوا الحب لأن البورجوازيين يحبون !

لست أغالى أو أهزل وإنما أقيم معادلة دقيقة فى إطار هذا المفهوم الزائف عن الثورة فى الأدب عند أصحاب هذه المدرسة ، حقا ، إن الفعل الثورى هو تهديم لهياكل المجتمع الأساسية لعلاقات الإنتاج الاستغلالية والاستعباد والتخلف ، تهديم لعلاقات الإنتاج الاستغلالية وإقامة علاقات إنتاج اجتماعية جديدة تقوم على المساواة والحرية واحترام إنسانية الإنسان .

والثورة الثقافية والأدبية هى ثورة على كل تصورات وقيم الأنظمة الاستغلالية الرجعية التى تسلب إنسانية الإنسان ، ولكن كيف يتحقق هذا ؟ ليس بالتهديم المطلق ، والرفض الكامل لكل

شئ ، إن الطبقة العاملة قد اكتسبت بنضالها مواقع فى قلب الوضع الراهن للمجتمعات الرأسمالية ، ومحال أن تتخلى عنها باسم الثورة ، كما يدعو بعض دعاة الثورة الزائفة من أمثال هيرت ماركيز ، إنها تتمسك بها ، وتتاضل من أجل المزيد منها ، وتتخلها قلاع ورؤب تحر التغيير الثورى الجذرى . إن تخليها المطلق عن مكتسباتها ليس عملا ثوريا ، وإنما هو عمل مضاد للثورة . وكذلك الشأن فى الثقافة عامة وفى الأدب بوجه خاص فليست كل بنية لغوية وليس كل مضمون ثقافى يتضمن معنى التخلف والرجعية وبالتالي ينبغى الثورة عليه والرفض الكامل له ، هناك بغير شك تصورات وقيم ينبغى أن تكون الثورة عليها هدفا واضحا حاسما مثل قيم الملكية الفردية ، قيم الاستغلال ، قيم الفردية الوصولية والاستسلامية ، والسلبية والغيبية والقدرية والتواكلية والاستبداد والتبعية إلى غير ذلك .

إن الثورية فى الأدب هى تنمية الرؤية الموضوعية للواقع الإنسانى وشحذ الوعى الطبقي ، وتوكيد قيم الحرية والمساواة وإعلاء إنسانية الإنسان وتنمية طاقاته المبدعة للمشاركة فى تغيير الحياة وتحديثها ، سواء كانت وسيلتنا إلى ذلك أشكالا قديمة فى التعبير أو أشكالا جديدة ، مضامين قديمة أو مضامين جديدة ، ولست أقصد بالأشكال والمضامين القديمة ما تمتلئ بقيم اجتماعية وإنسانية متخلفة وإنما تلك التى لاتزال تملك القدرة على التنوير والتفوير وخلق الرؤية الإنسانية المتجددة أبدا وما أكثر ما فى التاريخ البشرى وفى تراثنا العربى - قديمه - وحاضره - من قيم باقية ، هى خلاصة خبرات باهرة ، وهى سلاح متجدد لتنمية إنسانية الإنسان .

إن الدعوة إلى تهديم الهياكل الشكلية والمضمونية فى الأدب تهدميا مطلقا هى دعوة للتفصال والانتطاع عن المجتمع الإنسانى ، وليست دعوة إلى الثورة على نظامه الرجعى ، إنها دعوة غير تاريخية وأن تزيت بزى الحركة التاريخية وهى دعوة غير نضالية وإن اتخذت شكل النضال والثورة ، هى دعوة صادرة عن وعى زائف بحقائق الواقع والمتطلبات الموضوعية للنضال ، فليمت المألوفات الصياغية أو التقاليد التعبيرية أو القيم الفكرية والوجدانية على إطلاقها هى عقبات النضال الثورى وعقبات التجديد الأدبى ، بحيث يكون التمرد عليها ، والرفض لها ، والارتفاع عنها هو طريق الثورة فى الأدب والحياة .

إن هذه الدعوة الزائفة إلى ثورية الأدب ، هى فى الحقيقة امتداد متطور للسريالية ، وتقليد أعمى لبعض الاتجاهات المنعزلة فى الثقافة الفرنسية المعاصرة حقا ، إنها تعبر عن الرفض وإرادة التجاوز ولكنه الرفض والتجاوز العدميان الشكليان ، أنها اليسار الجديد فى الثقافة ، يسار البورجوازية الصغيرة المغامرة المنعزلة المغترية عن حقائق الواقع الموضوعى ومناهج الثورة الحقيقية .

حقا إن كل تغيير فى المضامين الجديدة يستتبعه تغيير فى أشكالها ولكنها أشكال تخدم المضامين الجديدة لاتطمسها ولا تصبح هدفا فى ذاتها أو غريبة عن الحياة .

وما أكثر الأشكال القديمة التى تستطيع أن تعبر كذلك عن المضامين الجديدة ، إن القضية هى

قضية ملازمة بين الشكل والمضمون من أجل تحقيق أكبر قدر من التعبيرية عن المضمون ، إن المضمون - كما أشرنا من قبل - هو الأساس ، والمهم أن يكون مضمونا معبرا عن القسمات الجوهرية للواقع لا انعكاسا زائفا لبعض عناصره الطفيلية ، أو دعوة إلى الانعزال والافتراق عنه ، على أن التغيير في المضمون هو دائما أسرع من التغيير في الشكل وخاصة إذا أخذنا الشكل بمعناه الخارجى كإطار لا كعملية تشكيل داخلية للموضوع الأدبى .

إن الشكل الخارجى للقصيدة العربية لم يتغير تغييرا جذريا رغم تغير المضامين منذ العصر الجاهلى حتى اليوم ، ففى هذه القصيدة التى تسمى أحيانا بالعمودية تسود البحور الخليلية المعروفة وتسود الثقافية المطردة . وتواصل هذه القصيدة رحلتها ، حاملة مختلف الدلالات والمضامين . إن الهيكل أو الشكل لهذه القصيدة عند امرئ القيس مثلا هو نفسه الهيكل الخارجى لهذه القصيدة عند ابى نواس أو أبى تمام أو الشريف الرضى هو نفسه الهيكل الخارجى لهذه القصيدة عند البارودى أو احمد شوقى أو الزهاوى أو الجواهري وهو نفسه الهيكل الخارجى لهذه القصيدة عند أبى القاسم الشابى أو محمود حسن اسماعيل أو السياب أو القبانى فى كثير من إنتاجهم وعلى اختلاف هذا الإنتاج ، حقا لقد تغير التشكيل الداخلى لهذه القصائد العمودية كما تغيرت المضامين ، مما أضفى على الشكل الخارجى نفسه قصبات تعبيرية جديدة ، كما تغير الشكل الخارجى نفسه تغييرات شكلية - لو صح التعبير - فظهر لزوم ما لا يلزم والدوبيت والموشحات إلى غير ذلك ، ولكنها جميعا تغييرات فى إطار التفاعيل الخليلية والثقافية المطردة أو المتراوحة أو المتنوعة تنوعا زخرفيا ، وحتى الشعر الجديد الذى يقوم على التفعيلة الواحدة ، فهو ليس خروجا على الشكل الخارجى القديم ، وإنما هو اقتصار على تفعيلة واحدة من تفاعيل بحوره أو بعض بحوره .

حقا ، ليس هناك ما يمنع من الجديد المطلق فى أوزان الشعر وبحوره ، وليس هناك ما يمنع من الخروج عليها خروجا كاملا إذا كانت هناك ضرورة تعبيرية جديدة تفرض ذلك ، وليست مجرد رغبة فى الانقطاع أو الرفض المطلق لثراث الماضى ، أو الرفض العدمى للواقع الراهن .

على أن هناك بغير شك تجديدات أصيلة فى بناء القصيدة العربية سواء من حيث شكلها الخارجى وتشكيلها الداخلى ، مما حقق للشعر العربى المعاصر أفاقا تعبيرية زاخرة بالحياة والنضارة .

على أن هناك كذلك المحاولات التجديدية الزائفة التى يتعقد بها وجه القصيدة العربية ، وتفتق مضامينها ويتعزل بها الشعر العربى عن واقع الحياة العربية باسم الثورة فى الأدب والثورة على الحياة وهى كما ذكرت من قبل ثورية زائفة .

إن الدعوة إلى التجديد لا تتنافى مع مواصلة استفاد الأشكال التعبيرية القديمة ، ولا أقول التشكيل الداخلى القديم .

إن ظاهرة استمرار القصيدة العربية القديمة - كما أشرنا من قبل - رغم التغييرات التى طرأت

على أساليبها التشكيلية وعلى مضامينها ، يدعونا إلى تأمل هذه الظاهرة ، تأملا موضوعيا ، لا الاكتفاء برفضها رفضا اطلاقيا جامدا .

إن استمرار هذا الشكل الخارجى يعنى فى الحقيقة أنه أكثر قابلية للثبات فى مواجهة التغييرات الاجتماعية والتاريخية .

لماذا ؟ لعل - على سبيل التبسيط - أقارن بين هذه الأشكال الخارجية للشعر ، وبين قواعد اللغة ، أن القواعد اللغوية أو اللغة عامة لا تتغير بتغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ، حقا إن أساليبها وبلاغتها ودلالات بعض الفاظها ، وتطور معجمها ، يخضع لهذه التغيرات فى الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ، أما اللغة ذاتها ، من حيث القواعد ، أو النحو أو النظم فانها لا تتغير بتغير هذه الأوضاع . ذلك أن اللغة بهذا المعنى المحدد ليست بناء فوقيا مثل الابدولوجية أى لاتعكس الواقع الاجتماعى ، ولهذا تستمر اللغة مع كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغييرات اجتماعية جذرية ، إنها تتغير فى تعابيرها ودلالات هذه التعابير - كما أشرنا - لا فى بنيتها التنظيمية الأساسية ، على أنها وإن تغيرت فى جوانب من بنيتها هذه فهى تتغير على نحو أشد بظنا من تغير التعابير والدلالات ، ولن يكون تغيرها جذريا أى انتقلا من بنية لغوية إلى بنية أخرى ، وإنما تغيرا يعنى أبنيتها الأساسية ويطورها ويوطعها لمواصلة الحياة .

هل نستطيع أن نقول إن الشكل الخارجى للشعر - مثلا - يخضع إلى حد كبير لهذا القانون العام الذى تخضع له البنية اللغوية ؟

حقا إننا لانستطيع أن نقول أن الشكل الخارجى للشعر سواء بسواء كالبنية اللغوية ، ليس - إلى حد كبير - بناء فوقيا للواقع الاجتماعى وللظروف التاريخية ، وإن يكن ثمة لعوامل فى هذا الواقع وفى هذه الظروف .

ولكننا نستطيع أن نقول أنه متداخل مع هذه البنية اللغوية يحتفظ بجانب كبير من الثبات والاستمرارية ولكنه يتأثر كذلك مع التعابير الشعرية بأساليبها وتشكيلاتها ومضامينها المختلفة المتفاعلة مع التغييرات الواقعية والتاريخية يتعرض كذلك لجانب كبير من التغيير والتطوير ، هذا التغيير وهذا التطوير الذى نشاهده فى التواشيح أو الترويعات الزخرفية المختلفة ، أو التفعيلة الواحدة فى الشعر الجديد ، دون أن يخرج به عن البنية التنظيمية اللغوية الأساسية .

هل نستطيع بهذا أن نفسر ظاهرة استمرار هذا الشكل الخارجى للمقصيدة العربية واستمرار قدرة هذا الشكل على حمل التعابير الجديدة ، فى كثير من الأحيان عند المجيدين من الشعراء ؟

ليست هذه دعوة إلى تقديس هذا الشكل الخارجى أو تجميد الشعر عنده ، ولكنها مجرد محاولة لتفسير هذه الظاهرة ، دون أن يتعارض هذا مع إمكانيات التجديد إلى غير حد .

إننا بالفعل نجد هذا الشكل بالتغييرات التشكيلية الداخلية ، بل نعيدده بالتغييرات الشكلية

المحارجية أحيانا ولا تزال الآفاق مفتوحة لمزيد من التجديد الداخلى والخارجى .

المهم ألا يكون هذا انقطاعا مطلقا عن يئتنا اللغوية وإنما تطورا خلاقا لها يتيح مزيدا من التعبيرية والإبداعية هذا هو طريقنا إلى الثورة الحقيقية فى الأدب التى تتراكم مع واقعنا الثورى تعبيرا عنه وتغذية أصيلة له .

٨ - الأدب والرؤية الاشتراكية : نعم ما أحوج أدبنا العربى المعاصر إلى رؤية واقعية اشتراكية فى إبداعه تنمى وتفجر فى الإنسان العربى الرؤية الصحيحة بحقائق واقعه وتغذى وجدانه بروح النضال التاريخى .

وهنا قد يثار سؤال : كيف يمكن قيام أدب واقعى اشتراكى فى ثقافتنا العربية ؟ قبل أن تنتصر الثورة الاشتراكية فيها ؟

إن هذا التساؤل يدفع بعض أدبائنا إلى رفض الدعوة إلى الواقعية الاشتراكية ، على أنه فى الحقيقة موقف يستند إلى منطق شكلى آلى ضيق فالثقافة الثورية عامة والواقعية الاشتراكية فى الأدب خاصة لا تتحقق بالضرورة بانتصار الثورة الاشتراكية وإنما فى غمرة الرعى بها والنضال من أجل تحقيقها .

إن ثورتنا العربية ثورة يتداخل فيها النضال التحريرى بالنضال الاجتماعى من أجل الاشتراكية ، بالنضال القومى من أجل الوحدة الديمقراطية ، فى هدف استراتيجى واحد متعدد المراحل ومتداخل فى آن واحد .

وإن نضج المفاهيم الاشتراكية ، وإلحاق الحاجة الموضوعية إلى تحقيقها واحتدام الصراع الطبقي ، والنمو النسبى للطبقة العاملة العربية ، لما يتيح أرضية مادية للواقعية الاشتراكية فى أدبنا العربى . فكما أن الهياكل الأيديولوجية العليا ، تبقى وتستمر رغم تفكك الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الدنيا بل قد يبقى بعضها عبر مراحل تاريخية واجتماعية تختلف عن الظروف التاريخية والاجتماعية التى نشأت فيها ، (ولعل هذا يفسر لنا بقاء بعض الأشكال والقيم الأدبية كالكلاسيكيات اليونانية القديمة وأدب شكسبير وغيره من التراث الإنسانى ، رغم زوال ظروفه التاريخية والاجتماعية) كذلك تنشأ تيارات فكرية جديدة سابقة على الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الجديدة ، بل فى قلب الهياكل القديمة أرواحا بالثورة .

فبهكذا نضجت معالم الواقعية الاشتراكية والثقافة الثورية عامة فى روسيا قبل انتصار الثورة الاشتراكية نفسها وإن ازدادت نضجا وفاعلية بانتصار الثورة وما حققته ولا تزال تحققه من ثورة ثقافية متصلة متجددة .

إن الواقعية الاشتراكية ضرورية فى أدبنا العربى المعاصر ، تعبيرا عن وعى وإمكان مناضل فى واقعنا العربى وما أكثر ملامح الواقعية الاشتراكية فى أدبنا المعاصر وإن غلب عليها الظابع النقدى على طابع الرؤية الثورية التاريخية . وستنضج هذه الملامح بغير شك بنضج الوعى والنضال . والواقعية الاشتراكية فى أدبنا لن تكون خروجا على أصالة الأدب . بل ستكون

تجديدا حيا له . وامتدادا خلقا لإمكاناته التعبيرية .

ولن تكون طمسا للمامحنا القومية الاجتماعية كما يزعم البعض أو استجلابا لوسائل تعبيرية غريبة عنا ، بل ستكون توكيدا لقسماتنا القومية ، والاجتماعية والإنسانية على السواء ، بما تحقق من امتلاك تعبيرى خلاق لحقائق حياتنا وواقعنا .

فالواقعية الاشتراكية - كما أشرنا قبل - ليست محدودة بمواصفات نهائية فى أسلوبها أو شكلها . بل هى إمكانية تعبيرية عن الواقع الإنسانى يختلف خصائصه وملامحه وقسماته القومية والنوعية ، تكتشف فيه قوانينه الاجتماعية الأساسية وغاذه الإنسانية الجوهرية المعبرة عن حركة الحياة وعملياتها النشطة ، وتفاعلاتها الجدلية وهى بهذا ارتفاع بالأدب إلى مستوى إنسانى وتاريخى شامل ، دون أن يفرض هذا من دلالاته المحلية والقومية والاجتماعية المحددة . وهى لهذا وبذلك تنمية لوعينا وشحذ لنضالنا وتعميق لإنسانيتنا .

خاتمة :

هذه بعض الملاحظات الرئيسية فى نظرية الأدب وعلاقته بالثورة الاجتماعية ، ومن هذه الملاحظات تتحدد كذلك القسّمات الرئيسية للنقد الأدبى العلمى ، أو النقد الأدبى الجدلى أو الماركسى ، أنه ليس نقدا ايدىولوجيا - كما يقال - وكما سبق أن أشرت من قبل لأنه لايفرض ايدىولوجية معينة على الأدب ، وإنما يكتشف فى الأدب دلالاته ايدىولوجية عن طريق مضمونه الأدبى ، إنه لايدرس كوثيقة نفسية أو اجتماعية ، وإنما كعمل أدبى إبداعى ككيان جمالى ذى دلالة مؤثرة ، إنه يحلل البناء الداخلى للعمل الأدبى ، فى موضوعاته وفى تشكيلاته وأهنيته كما يقيم علاقة هذا كله بمضمونه العام ويمدى الترابط العضوى بينهما ، ثم يخرج بعد ذلك إلى وضع العمل الأدبى فى إطار نميجته الاجتماعى والتاريخى ، سواء من حيث التقاليد الأدبية الشكلية الجمالية ، أو المضامين الاجتماعية والإنسانية وهو لايقف عند حدود التذوق الخالص للعمل الأدبى الذى هو مرحلة أولى ضرورية لكل نقد أدبى بغير شك ، وإنما يخرج من هذه الحدود التى يقف عندها كثير من مدارس النقد المثالى والوصفى والوضعى والتأثيرى ، إلى تعمق ظاهرة التذوق ذاته ، واكتشاف دلالاته وقيمه أى إلى تعمق ظاهرة الإبداع الأدبى فى نوعيته الخاصة .

وهو لايقف كذلك عند حدود التحليل الهيكلى (أو الينوى) الداخلى للعمل الأدبى بحثا عن الثوابت اللغوية والنفسية كما تفعل المدرسة البنوية الفرنسية المعاصرة ، وإنما يخرج من هذه الحدود السكونية إلى دراسة العملية الأدبية كنشاط إبداعى ، وكأثر جمالى اجتماعى من ناحية وككتأثير جمالى اجتماعى من ناحية أخرى ، أى كمعلول وكعلة ، كعملية وغائية .

وهو لايفرض حكما تخطيطيا مسبقا على العمل الأدبى من حيث موضوعه أو شكله أو مضمونه . وإنما هم يبدأ من العمل الأدبى نفسه محترما التنوع الخلاق والمبادرات الإبداعية فى أشكاله وأساليبه وأنماط تعبيره كانعكاس حى للتنوع الخلاق فى الحياة ، وكإضافة نوعية خاصة

إلى الحياة نفسها .

إن المنهج الجدلى أو الماركسى فى النقد الأدبى ، ليس حدا لحرية الأديب ، أو حرية الأدب ، ليس قيودا نظرية مسبقة مفروضة سلفا على التعبير ، وإنما هو اكتشاف لقوانين الحرية فى التعبير عن الحياة وفى الإضافة الخلاقة إليها ، وفى تغييرها وتجديدها إلى غير حد . ذلك أن الاشتراكية كهدف إنسانى ، هى دعوة للتفتح الإنسانى ، للتحرر الاجتماعى سبيلا للتحرر الفردى الكامل ، لتفجير الطاقات الإبداعية فى الإنسان - المجتمع والإنسان - الفرد ، وإزالة التناقض بينهما ، بحيث يصبح الجمال - على حد تعبير ماكسيم جوركى - هو أخلاق المستقبل ، وبحيث يصبح الفرد الإنسان نفسه - كما يقال كذلك - هو العمل الفنى نفسه تعبيراً أصيلاً عن الحياة ، واستمتاعاً جمالياً عميقاً بها ، وتجديداً متصلاً لها .

* * *

الجذور المعرفية والفلسفية للقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر

مدخل هام :

كانت الفلسفة منطلقى الأول إلى النقد الأدبى . كنت مهموما بالبحث فى مفهوم الضرورة متجلبا فى مختلف التعبيرات الإنسانية ، سواء كانت إنتاجا علميا فى مجال الطبيعة أو المجتمع أو النفس ، أو كانت إنتاجا إبداعيا فى مجال الفكر أو الأدب أو الفن .

وكان مفهوم الضرورة ينحل فى ذهنى فى مفهوم الشكل أو الصورة التى يتخلها هذا التعبير أو ذاك ، أو بتعبير آخر ينحل فى العلاقات الكلية التى توجد بين عناصر جزئية متناثرة مستقلة ، توجيدا حكما متصلا وإن تنوعت مظاهره ، سواء كانت هذه المظاهر قانونا علميا ، أو قاعدة موضوعية ، أو نسقا فكريا ، أو معادلة رياضية ، أو قياسا منطقيا أو بنية أدبية أو فنية .

على أن جهدى توقف عند بحث فى مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثة . ولم يتح لى أن أواصل المسيرة البحثية إلى غير ذلك من المجالات العلمية الأخرى ، للملاحظات عملية لا محل لذكرها هنا . وإن يكن قد أتيح لى ذلك الأمر بشكل عام - لايرقى إلى مستوى البحث المنهجي الدقيق - فى مجال الأدب . وهكذا كان مايشبه انقطاعى - إلى حد ما - للنقد الأدبى . على أنى كنت أحس طوال ممارستى النقدية أننى إنما أواصل منطلقى الفلسفى الأول وإن اقتصر على مجال محدود خاص هو البحث عن مفهوم الضرورة وحدودها وآلياتها فى الإبداع الأدبى . لست أقصد من هذا الاستعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة فى الممارسة النقدية ، وإنما أقصد ماوراء هذه الممارسة النقدية من جذور معرفية (إبستمولوجية) وإيديولوجية هى التى كانت تحدد التوجهات المنهجية فى هذه الممارسة . أى أن النقد الأدبى - بتعبير آخر - كان هو فى ذاته ، تنظيرا أو تطبيقا ، ممارسة فلسفية . والقضية ليست قضية شخصية . بل أزعج أن النقد الأدبى باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتداد تطبيقى للفلسفة ، بمستوى أو بآخر ، فى مجال محدد هو مجال الإبداع الأدبى ، أى هو إنتاج نظرى مادته وموضوعه وقائع الإبداع الأدبى .

فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هى محاولة للكشف عن القوانين الكلية فى الوجود الطبيعى والإنسانى بشكل عام ، فإن النقد الأدبى هو محاولة كذلك - وخاصة فى جانبه النظرى - للكشف

* بحث قدم فى المؤتمر الفلسفى العربى الثانى الذى انعقد فى عمان (الأردن) فى ١٣ - ١٥ ديسمبر ١٩٨٧ .

عن القوانين الكلية فى التعبير الأدبى بشكل خاص . إنه امتداد تطبيقى تخصصى لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال . وهو بحث عن العام فى الخاص أو هو اكتشاف لخصوصيات العام فى واقع خاص هو واقع التعبير الأدبى ، وهو فى هذا ينطلق من جذور معرفية وأيدىولوجية هى التى تحدد مناهجه ونتائج النظرية والتطبيقية على السواء .

ولهذا كان من الطبيعى أن يرتبط موقف أفلاطون من الشعر بفلسفته العامة ، وأن يصدر مفهومه للمحاكاة من العلاقة داخل هذه الفلسفة بين المثال والظلال وظلال الظلال . وكان من الطبيعى كذلك أن يختلف معه أرسطو حول هذا المفهوم باختلاف فلسفته الموضوعية عن فلسفة أفلاطون المثالية .

وفى الفلسفة العربية الإسلامية القديمة كان للشعر خاصة نظرية متكاملة داخل النسق العام لهذه الفلسفة وخاصة عند الفارابى وابن سينا وابن رشد (١) . ولم يقف الأمر عند ترجمة كتاب الشعر لأرسطو أو تلخيصه ومعالجة بعض موضوعاته تحليلياً وتفسيرياً ، بل كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الخاصة . حقاً ، لقد فصلوا بين النقد النظرى والنقد العلوى ووقفوا عند حدود النقد النظرى واقتصروا فيه على النظر فى الشعر والخطابة . وأقاموا نظرتهم هذا على رؤيتهم العقلية العامة . فجعلوا الشعر قياساً من أقيسة المنطق الخمسة . وهو أدنى الأقيسة التى يتصدرها البرهان ولهذا حاولوا أن يستخلصوا القوانين الكلية للشعر " مطلقاً " بين الأمم عامة ، وربطوا بين الشعر والمعرفة ، وإن يكن مصدر الشعر قوة حسية من قوى العقل هى قوة المخيلة ، مما يجعل المعرفة الشعرية عندهم لا تبلغ مرتبة اليقين ولا ينطبق عليها الحكم بالصدق أو الكذب ، فهى معرفة تخيلية يتدخل العقل لضبطها وتثبيتها .

ولقد قال هؤلاء الفلاسفة بنظرية المحاكاة ولكنهم عبروا عنها على نحو يختلف عن المفهوم الأفلاطونى وإن كان تطوراً للمفهوم الأرسطى . فالمحاكاة عندهم ليست تقليداً للمقاسم أو الممكن ، إنما هى نوع من التشبيه والاستعارة . ولهذا فالتعابير الشعرية من هذه الزاوية هى تعابير " كاذبة بالكُل " على حد تعبير الفارابى ، لا بالمعنى الأخلاقى وإنما بالمعنى التخيلى أى عدم المطابقة الحرفية . والشعر عند هؤلاء الفلاسفة عمل تخيلى غائى محرك مؤثر فى المتلقى ودافع للمسلوك المحقق للسعادة . ولهذا فهو ليس خارج المدينة الفاضلة بل هو جزء من تعاليمها . وهو يحمل صفتين ، صفة المتعة واللذة ، وهو من هذه الناحية يعتبر لعباً ، وصفة النفع والفائدة ، أى هو لذة نافعة ، ولقد ميزوا بين الشعر والخطابة على أساس التخيل الذى هو الصفة الأولى للشعر ، إلى جانب صفة أخرى هى الوزن الذى يعد بعداً من أبعاد التخيل . وقد قارنوا فى عملية التخيل بين التشبيه والاستعارة فى الشعر وهما أساس المحاكاة ، وبين الاستقراء والتمثيل أساس الخطاب البرهائى . وربطوا بين الموسيقى والمعنى والاتفعالات فى الشعر ، رغم قولهم باستقلال كل منهما فى البنية الشعرية . وقد لامتطيع أن نتبين تأثيرات مباشرة صريحة لنظريات هؤلاء الفلاسفة حول الشعر على النقاد والبلاغيين العرب ، وإن كنا نجد بعض أوجه التشابه والتماثل فى بعض الأقوال والأحكام النقدية والبلاغية . على أننا قد نتبين هذا التأثير

بشكل محدد عند حازم القرطاجنى الذى استفاد من نظرية الشعر الأرسطية فى نظريته البلاغية ،
ويكاد أن يكون - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى - صاحب أول محاولة عربية فى علم
الجمال . (٢)

على أننا لو ألقينا نظرة عامة سريعة على النقد العربى القديم ونحوه إلى علم البلاغة سنجد
جدورا إبستمولوجية وفلسفية واضحة ، هى ثمرة الخبرة الحياتية والاجتماعية والأدبية العربية
الخاصة ، فضلا عن تأثيرات بعض الترجمات الفلسفية اليونانية ، فى مجال الشعر والخطابة
خاصة .

ومن التعسف أن تسعى إلى إيجاد أساس واحد لدى النقاد والبلاغيين العرب لمواقفهم النقدية
والبلاغية . فهناك فى الحقيقة أكثر من مدرسة وأكثر من موقف ولعلنا نجد سمة عامة هى السمة
التجزئية فى النظر إلى العمل الأدبى . وإن وجدنا بعض شذرات وإشارات إلى النظرة الكلية .
وإلى جانب هذا قد نجد حرصا على المعيار الأخلاقى النفعى فى الحكم الأدبى ، كما نجد كذلك
رفضاً لهذا المعيار الأخلاقى النفعى . وقد نجد اهتماما بالمعنى ، - والمعنى العقلى خاصة - فى
الأدب ، أكثر من الاهتمام باللفظ ، على حين قد نجد كذلك اهتماما باللفظ أكثر من الاهتمام
بالمعنى . وقد نجد حرصا على التوازن بين اللفظ والمعنى ، أو ارتفاعا من اللفظ إلى القول بالنظم
أو نظام التعبير واتخاذها أساسا للحكم على المعنى والقيمة . وقد نجد تأكيداً للقيمة المعرفية
للأدب كما نجد رفضاً لهذا والتأكيد على القيمة الشكلية الجمالية الخاصة . وقد نجد رؤية نقدية
تقوم على مفهوم الزمن يجعل من الماضى معيارا للجودة ، كما نجد مفهوما مناقضا يجعل الجودة
فوق التحديد الزمنى . وقد نجد أساسا شبه بيولوجى يربط بين الحكم الجمالى والتشبيه
الإنسانى . فالهيئة الإنسانية هى مصدر التقييم الجمالى الأدبى فالإنسجام والتناسق والتوازن
أو التكاملى بين الروح والجسد هى بعض عناصر جمال الهيئة الإنسانية وهى كذلك عناصر جمال
التعبير الأدبى . والجمال الأدبى قد يكون مصدره الفصاحة الظاهرة المباشرة عند ناقد ، وقد
يكون مصدره عند ناقد أو بلاغى آخر هو المعنى الثانى الخفى لا المعنى الأول الظاهر أو هو
القيمة الوسط بين التلميح والتصريح (٣) . وتبرز هذه الأحكام النظرية النقدية والبلاغية فى
التطبيقات والممارسات النقدية المختلفة .

هذه بعض الأسس التى نتمينها فى الأحكام النقدية والبلاغية القديمة والتى تختلف من ناقد
إلى آخر ومن بلاغى إلى آخر ، ومن مرحلة تاريخية وثقافية إلى مرحلة تاريخية وثقافية أخرى .
ولهذا قد يكون من التعسف تعميم الحكم على قيم التعبير الأدبى العربى القديم والقول بأن
السيادة فيه كانت للفظ على حساب المعنى ، أو للسمع الرتيب الزخرفى على حساب الفكر
العقلانى ، اللهم إلا إذا وقفنا عند كاتب بعينه أو لحظة محددة فى التاريخ الأدبى والاجتماعى .

والواقع أن الخطاب الأدبى العربى القديم والحديث سواء الإبداعى منه أو النقدى لا يزال
يحتاج إلى دراسة واجتهاد لتحديد جلوره ودلالاته الإستمولوجية والايديولوجية فى مراحل
التاريخية والاجتماعية المختلفة .

وما أكثر ما نجد في الدراسات الأوروبية عامة من عناية خاصة بتحديد الدلالات الفلسفية العامة للأعمال الأدبية والنقدية ، بردها إلى النظريات الفلسفية المختلفة مثل النظرية الجمالية عند كانط ، أو النظرية الواقعية التاريخية عند هيجل أو الحداثة عند كروتشى وبرجسون أو المادية أو الجدلية أو التقسية أو البيولوجية أو الوجودية أو النقدية (مدرسة فرانكفورت) أو الوضعية أو الشكلية والألسنية البنوية إلى غير ذلك . وهناك مدرسة تبرز هذه الأيام هي الهيغمنيوطيقا - برغم جذورها النقدية التي تعود إلى القرن التاسع عشر أو إلى ما قبل ذلك - لتجعل من مهمتها الأساسية تفسير النصوص وكشف دلالاتها الفلسفية في علاقتها بالذات صاحبة النص أو المفسرة للنص . ويمتد مفهوم النص عند هذه المدرسة ليشمل النص الديني والنص التاريخي والنص العلمي والنص الأدبي والنص الفني والنص النقدي والنص الفلسفي إلى غير ذلك (٤) .

على أننا نعتقد - في حدود علمنا - أنه لا توجد حتى اليوم في الدراسات الأوروبية دراسة شاملة للنقد الأدبي الأوروبي عامة تكشف جذوره الاستمولوجية والفلسفية . حقا أننا نجد - كما أشرتنا - العديد من الدراسات التي تشير إلى الدلالات الفلسفية العامة لهذه المدرسة النقدية أو تلك ، وقد نجد بداية اهتمام بما يسمى بنقد النقد أو ما وراء النقد Metacriticism ولكننا لانكاد نعر على تلك الدراسة الشاملة للجذور الاستمولوجية والفلسفية للنقد الأدبي عامة في مدراسه المختلفة .

ولسنا نزم أننا نقوم بهذه المحاولة في هذه الدراسة . وإنما حسبت أن نقدم مدخلا تخطيطيا عاما نأمل أن يكون تمهيدا لمثل تلك المحاولة فيما يتعلق بالنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر خاصة .

ولسنا نقالي أو نتجنى إن قلنا إن مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر - عامة - هي أصدااء لتيارات نقدية أوروبية ، وبالتالي فهي أصدااء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم استمولوجية وإيديولوجيات وعلى أن هذا القول لايعنى - كما يسارع البعض إلى الزعم - بأن هذه التيارات النقدية العربية ليست إلا تيارات وافدة مستوردة ، مستجبة ومنروضة فرضا على واقعنا الأدبي الخاص ، ولعل هذا يدفعنا إلى معالجة سريعة لحقيقة قضية التأثير والتأثر - إن التأثر بتيار فكري أو أدبي أوروبي لايعنى غربته عن واقع خبرتنا الحية ، أو غربتنا نحن عن واقعنا بوقوعنا تحت تأثير هذا التيار أو ذاك إلا إذا كان استنساخا بليدا وتقليدا أعمى وتكرارا مسطحا ، التأثير بفكر أجنبي أيا كان ، لايمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية ، ما لم يكن في الواقع المحلي الوطني من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثير أن يتبين ويتحقق وينتشر ولهذا قد نختلف مع عبد الله العروى مثلا عندما نسب نماذج للفكر الديني والسياسي والتفني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساسا . لاشك في التأثير الأوروبي ، ولكن الاختصار على هذا يعني إغفال أثر البنية المحلية الخاصة التي سمحت بهذا التأثير بل وأتاحت له التنبين والتحقق والانتشار . وفضلا عن هذا ،

فما أكثر الأفكار الأوروبية التي يتم التأثير بها ، بتمثلها نقدا وتكيفاً وتعديلاً بها يتلام واحتياجات الواقع الوطنى الخاص .

وليست هذه من ناحية أخرى دعوة إلى الاكتفاء بالتأثر بالآخر الأوروبى وقفل باب الاجتهاد والإبداع الخاص . وإنما هى محاولة لتحديد معنى وحدود تأثرنا بالأفكار الأوروبية . إن التيارات النقدية العربية عامة كما ذكرت هى أصداء لتيارات نقدية فى الفكر الأوروبى ، إلا أنها فى الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية .

وليست التأثيرات الأوروبية سواء فى الفكر عامة أو الفكر النقدى خاصة إلا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة فى العصر الذى نعيش فيه ، فضلاً عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة .

والنقد الأدبى العربى الحديث منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم ، رغم ما نتبين فيه من تأثيرات أوروبية ويسبب هذه التأثيرات ، يكاد يرتبط بمختلف ظواهر الصراع الاجتماعى والسياسى والفكرى طوال هذا التاريخ . بل نقول إنه فى اتجاهاته المختلفة أحد التجليات البارزة للفكر النظرى العربى الحديث عامة .

وإذا كنا نتبين فى مجال الفكر محاولات منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصة ، لهلورة بعض الاتجاهات الفكرية مثل السلفية والقومية والليبرالية والعلمية والوضعية تعبيراً عن أوضاع وملامسات سياسية واجتماعية مختلفة ، فإن النقد الأدبى قد حمل كذلك ولايزال يحمل قسماً بعض هذه التيارات الفكرية الأولى والتي لاتزال تواصل حياتها فى واقعنا الاجتماعى والثقافى عامة .

فى البداية ، كانت المرحلة هى مرحلة التعرف على الذات القومية ، وتحديد لها وبلورتها فى مواجهة السيطرة العثمانية من ناحية ، والتدخل الغربى من ناحية ثانية والتخلف الاجتماعى والتمزق القومى من ناحية ثالثة . وكما راح الفكر النظرى السياسى يبحث عن هويته الذاتية والاجتماعية والقومية ، راح النقد الأدبى كذلك ، يبحث عن معالم هذه الهوية ومعابرها وشرائطها فى الأدب الذى أخذ يبرز فى هذه المرحلة تعبيراً عنها وهكذا كانت النشأة الأولى للنقد الأدبى العربى الحديث مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التى كانت تمتحن القيم والعصوات القديمة ، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات " قديمة - جديدة " ، تتلام مع ذاتها ، وتتلام مع احتياجات مجتمعها ، وتتلام مع ضرورات وخصائص عصرها .

كانت الملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبى العربى الحديث هى ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة ، وإن اتخذت سمات أدبية ، وتستطيع أن نحدد هذه الملامح الأولى لهذه الأسئلة فى الملامح الثلاثة الآتية :

أولاً : ما العمل ؟ القطعية مع التراث ارتباطاً بالعصر ؟ أم التجديد ارتباطاً بالتراث ؟ أم

العودة كاملا إلى التراث والقطيعة مع العصر ؟ أو التوفيقية بين هذا وذاك ؟ وهكذا تصبح كلمة " الاحياء " ، هذه الكلمة التوفيقية ، هي الرمز والمفتاح لتلك المرحلة كلها ، حيث لا إحياء ، بل تقليد باسم التجديد وتجديد في إطار التقليد . ولكن مع هذا تبرز اتجاهات للتمرد وللقطيعة مع التقليد تطلعا للتجديد ، ولكن بغير قطيعة مجرد توفيقية جديدة أكثر حيوية وتفتحاً ؟ ! .

ثامنا : بروز الأنا ، الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي والأنا الوطني يطرق أبواب الواقع السياسي والاجتماعي وكذلك الواقع الأدبي والنقدي متسانلا عن مكانته في المجتمع وفي العصر ، مترددا بين القديم والجديد ، بين الأنا والآخر ، بين الداخل والخارج .

ثالثا : يأخذ الأدب إبداعا ونقدا في الخروج من الفصاحة اللغوية ، والزخرف الشكل اللغفي ، إلى التعبير الوجداني الذاتي ، الشخصي والوطني والقومي ، أي يخرج إلى مجال البحث والتساؤل والتلقن ، والتمرد . " يخرج إلى " أو " يخرج على " ولكنه في الحقيقة " يدخل في " أي يبحث عن الخارج في الداخل في أعماق الذات ، أو يقف بين الداخل والخارج .

لعلنا نلمح هذه الإرهاصات الأولى للحركة النقدية خاصة منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عند قطاكي حصص في كتابه " منهل الرواد " (١٩٠٧) أو قبل ذلك في " فلسفة البلاغة " لجبر شموط (١٨٩٩) أو في كتابات الشيخ حسين الموصفي ثم بعد ذلك في كتابات شبل شميل وفرح انطون وأمين الريحاني والمنفلوطي ونجيب حداد ومحمد المولحي وجورجي زيدان وعشرات غيرهم . إلا أن البلورة النقدية النظرية الحقيقية لم تتحقق إلا في مدرسة " الديوان " أو ما يمكن أن نسميها بشكل عام المدرسة الوجدانية .

المدرسة الوجدانية :

الوجدان كلمة غنية في اللغة العربية تجمع بين مفهومين هما الوجود والوجد ، ولهذا تكاد تقترب من المعنى البرجسوني للحدس لا بالمعنى الديكارتي ذي البعد العقلاني . إنها المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالشئ . وهي تجمع بين إدراك الوجود والاندماج الانفعالي العاطفي فيه ، مما يجعل من هذا الإدراك إدراكا جوانيا ولهذا يصدق الدكتور عثمان أمين في تسميته لفلسفة العقاد عامة - الذي نعده رائد هذه المدرسة النقدية - بالفلسفة الجوانية . على أن هذه المدرسة النقدية الوجدانية أو الجوانية ، لا تنفك عند حدود الكتابين اللذين أصدرهما العقاد والمازني تحت عنوان " الديوان " أو كتابات العقاد والمازني اللاحقة في مجال النقد الأدبي عامة تنظيرا وتطبيقا . وإنما تمتد لتشمل كتابات عبد الرحمن شكري وجبران خليل جبران وخليل مطران " والغربال " لميخائيل نعيمة ، وتمتد حتى تشمل كذلك - في تقديري - الكتابات النقدية المرتبطة بمدرسة أبولو الشعرية ، بل تمتد لتشمل كذلك التطبيقات المختلفة لعلم النفس على الدراسات الأدبية سواء عند العقاد نفسه أو عند أحمد محمد خلف الله في كتابه " من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده " أو عند محمد النويهي في كتابه عن " أبي نواس " أو عند دراسات الشيخ أمين الخولي البلاغية ، أو عند عز الدين اسماعيل في تطبيقاته النقدية والنفسية ، أو عند

مصطفى سوفى فى دراسته النفسية العلمية لظاهرة الإبداع الشعرى ، أو فى التطبيقات الدقيقة لعلم النفس على الآثار الأدبية فى دراسات مصطفى سوفى ومصرى حنورة ويحيى الرخاوى وغيرهم . ورغم الاختلاف بين هذه المعالجات النقدية والدراسات العلمية ، سواء من حيث المنهج أو من حيث المستوى أو من حيث الدلالة الفلسفية ، إلا أنها جميعا تعكف على دراسة الأدب وتقييمه من زاوية مدى تعبيره عن نفسية مبدعه ، أو تحليل عناصره ومعطياته الداخلية فى ذاتها أو فى ارتباطها بمبدعها من زاوية مناهج ونتائج علم النفس تدقيقا ، أو بالخرجة النفسية عامة . ولهذا فإن بعضها قد يخرج عن حدود النقد الأدبى إلى حدود علم النفس الأدبى . ولكنها مع هذا تمثل جميعا هذا الاهتمام بالوجدان النفسى الذاتى فى التعبير الأدبى سواء عالجه معالجة وجدانية انطباعية ، أو تحليلية عقلانية عامة أو علمية مدققة بحسب مناهج ونتائج محددة .

وقد يكون هناك ما يجمع بين هذه الدراسات والمعالجات ورغم اختلاف مناهجها - فى أسسها وجذورها الاستعمولوجية والفلسفية العميقة . إلا أن اختبار هذا الفرض ، يحتم الدراسة التحليلية التفصيلية لهذه الدراسات والمعالجات النقدية والعلمية المختلفة مما لا تسمح به هذه الدراسة المحدودة . ولهذا سقتجس هنا على تحليل معالم هذه المدرسة الوجدانية أو الجوانية فى أول تعبير نظرى لها فى " الديوان " وعند العقاد بوجه خاص .

نقرأ فى مدخل الجزء الأول من كتاب " الديوان " الفقرة التالية :

" وأوجز ما نصف به علمنا - إن أفلحنا فيه - أنه إقامة حد بين عهدين ، لم يبق ما يسوغ اتصالهما ، والاختلاط بينهما " إنها إذن نقلة نظرية أو قطيعة استعمولوجية لو صح التعبير بين مرحلتين فى النقد الأدبى . أما مضمون هذه النقطة الجديدة فتلخصها الفقرة التالية " وأقرب ما نميز به مذهبنا أنه مذهب إنسانى ، مصرى ، عربى . إنسانى لأنه من ناحية يخرج عن طبع الإنسان خالصا من تقليد الصناعة المشوهة ، ولأنه ثرة لقاح القرائح الإنسانية ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة ، ومصرى لأن دعائه مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية ، وعربى لأن لغته عربية . فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت فى لغة العرب منذ وجدت " (٥) .

من هذه الفقرات السابقة نستطيع أن نتبين النقاط التالية :

أولا : تأكيد القطيعة مع ما سبق من فكر نظرى أو على حد تعبير ميخائيل نعيمة فى " العربال " وهو يعلق على " الديوان " : " إن مصر تصفى اليوم حسابها مع ماضياها (٦) .

ثانيا : تأكيد الرؤية الكلية . فهى ليست قطيعة جزئية أو إجرائية عملية ، بل ترتبط بموقف شامل ، يجمع بين المصرية والعربية الإنسانية . ولكن المهم هنا هو كلية " الرؤية " المذهبية النظرية .

ثالثا : تأكيد الذاتية النفسية للأدب لصدوره عن طبع لا عن صنعة ، مع التأكيد على الإنسانية الشاملة لهذه الذاتية ، لا من حيث وحدتها الوجدانية فحسب ، بل من حيث التفاعل واللقاء المشترك بين النفوس جميعا .

وايها : تأكيد الخصوصية المصرية كأثر من آثار الحياة المعاشة ، والخصوصية العربية كأثر من آثار اللغة والعمومية الإنسانية كأثر من آثار الوجدان المشترك والتلاقح الثقافي .

ومن هذه النقاط يتضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من ارتباط حركة النقد الأدبي الحديث منذ نشأتها الأولى بالتطور الفكري والاجتماعي والقومي العام - بروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي في خضم صراع بين التراث والتجديد وفي إطار عصر إنساني جديد .

ولم يكن من المصادفة أن يصدر الجزء الأول من الديوان عام ١٩٢١ - أي بعد اندلاع ثورة ١٩١٩ - والواقع أنه برغم فشل هذه الثورة عن تحقيق أهدافها التحررية الوطنية والديمقراطية ، إلا أنها زلزلت كثيرا من القيم والتصورات وفجرت حركات سياسية واقتصادية وفكرية وأدبية وفنية عديدة . ولهذا يمكن القول بأن مدرسة العقاد الوجدانية أو الجوانية كانت تعبيراً عن هذه الثورة في النقد الأدبي ، ولعلها كما سوف نرى قد عبرت كذلك عن فشلها ، وخاصة عندما انتقلت من التنظير إلى الممارسة والتطبيق .

والواقع أن جوهر التنظير النقدي عند العقاد هو القطيعة مع التقليد والتجريد الخطابي والتقرير الوعظي والقيود المعوقة للحركة الحية عامة ، سواء كانت حركة عملية أو حركة فكرية أو حركة إبداعية أدبية . أو بتعبير آخر إن جوهر التنظير الجديد عند العقاد هو الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية ، أي هو التحقق الذاتي الحر فعلاً وتعبيراً . ولهذا فهو يعرف الجمال لا بالتناسب في العلاقات بين عناصر ، وإنما يعرفه بالحرية . إن هناك قيوداً وقوانين ضرورية تسيطر على كل شيء ، ويقدر التحرر ذاتياً من هذه الضرورة ، يتحقق الجمال . فالشكل في الأدب هو انتظام وضرورة ، ولكن الأدب الحق هو الذي يختار الأشكال التي تعبر عن معاشة حية وتسامعه على تحرير وإبراز المعنى لا طمسه أو تقييده .

ولهذا فليتنا في الأدب أن نبحث عن الجمال في معانيه ودلالاته الباطنة التي يعبر عنها ، ويحررها ويخرج بها من التحتم الضيق لقوالب الأشياء الساكنة إلى حرية الإنسان .

ومن مفهوم الحرية هنا في فلسفته الجمالية يصدر مفهوم الذاتية والحياة والفردية والوجدانية كقيم أساسية في كل أدب حقيقي . فإدب خال من الاحساس بذاتية وشخصية صاحبه ليس أدباً . فالملمح في الأدب ليس البحث عما يقال وإنما عن قال " فالكلام جزء من الإنسان وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فافهم المتكلم " ولهذا فالأدب عنده هو صورة نفس صاحبه ، وتاريخ حياته الباطنة . ومهمة الناقد أن يبحث عن الأديب في أدبه وأن يستخرج صورته النفسية الذاتية من أدبه . فالأدب الحق هو التعبير عن الذات الإنسانية لا في عموميتها وإنما في خصوصيتها الشخصية الحية . ليس معنى هذا الانعكاف على الهوم الذاتية الخاصة في الأدب ، وإنما اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية في كل ما يتناوله الأديب من موضوعات ذاتية أو اجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الإنسانية عامة . ولهذا كان رأيه في التشبيه والاستعارة بأنها لا يعبران عن مشابهة حسية بين ظاهرة وأخرى وإنما تصوير الشيء بالتعبير عن أثره في

ومن هذا المنظور كانت معركته الحادة مع الشاعر أحمد شوقي خاصة ، وإتهامه شاعرية هذا الشاعر بالسطحية والتقريرية والصنعة والخطابية غير النابعة من أعماق نفسية صادقة أو خبرة شخصية حية . وكان نقده هذا فى الحقيقة نقداً لمفهوم عام للأدب أكبر منه نقداً موجهاً بشكل خاص لأحمد شوقي . وراء هذا النقد كانت تكمن هذه الجذور الابدستمولوجية والفلسفية المتمثلة فى القطيعة مع الماضى ، ومع القيود ، كما تتمثل فى مفاهيم المعاشية الحية الذاتية ، والفردية ، والشخصية ، والطبع والحيوية ، فضلاً عن المفهوم العام للحرية سواء كانت ذاتية أو سياسية أو اجتماعية أو تعبيرية .

ولاشك أن هذه المفاهيم كانت مرتبطة بمعطيات ومواقف صراعية واستقلالية يحتتم بها الواقع المصرى فى السنوات العشرين الأولى من هذا القرن فى مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية ، كما كانت تغذيها تأثيرات لفلسفات مختلفة كالفلسفة التطورية التى كان يشر بها شبلى شميل ، فضلاً عن مختلف الفلسفات ومذاهب النقد الأوروبية الحديثة وخاصة تلك التى تتركز على الجانب الفردى والذاتى والنفسى والحيوى عامة .

لقد كانت هذه المفاهيم تسيطر على فكر العقاد النقدي والنظري . إلا أنه فى التطبيق كان ينتج فيه كثير من الأحيان إلى ما يناقضها منذ البداية ، أى منسداً كتاباته الأولى فى " الديوان " . فقد كان يستعين بكل المناهج التى أعلن القطيعة معها ، كالتحليل المعنوى العلى للشعر أو التقييم البلاغى اللفظى ، أو التمسك بالمعايير الشكلية من عروض وقافية ، أو محاكمة للشعر على أساس نظرية الإحالة المنطقية ، أو نظرية السرقات الأدبية أو المطابقة مع المعلومات التاريخية ومنطق الوقائع الخارجية إلى غير ذلك . بل لقد انعكس هذا التطبيق فى إبداعه الأدبى الشعرى نفسه الذى كان يغلب عليه الطابع الفكرى المجرد كما انعكس فى موقفه الحاد ضد حركة التجريد الشعرى فى الخمسينيات والستينيات باسم القيم التقليدية . وهكذا قام نوع من الفصام أو الازدواجية بين دعوته النقدية النظرية إلى الحرية والحيوية الذاتية وبين ممارساته النقدية والإبداعية ومواقفه العملية التى اتسمت بالتمسك بالقيود الشكلية ومعارضة التجديد وسيادة المنطق الصورى فى التقييم الأدبى على أن الجانب الوجدانى الذاتى ظل رغم هذا ، الطابع الغالب على أحكامه الأدبية عامة .

وهكذا لم تتحقق القطيعة الابدستمولوجية والفلسفية بين النقد الوجدانى والنقد التقليدى بل وقلت مدرسة الديوان الوجدانية عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضى والتمسك به ، بين الحيوية الذاتية والصورية المنطقية ، بين التجديد والتقليد ولعل هذا أن يكون معنى من معانى تعبير هذه المدرسة النقدية منذ بدايتها عن ثورة ١٩١٩ وعن فشل هذه الثورة فى الوقت نفسه .

مدرسة الذوق الفنى : لعل طه حسين هو أبرز معبر عن هذه المدرسة النقدية التى لا تقف عند

كتابات طه حسين وإنما تمتد إلى العديد من النقاد والباحثين وخاصة إلى الجامعيين منهم . وقد لا يختلف طه حسين عن العقاد من حيث جوهر موقفهما الايديولوجي ، فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية اصلاحية ، وكلاهما يمثلان صعود الأنا الذاتى والأنا الاجتماعى والأنا القومى فى مواجهة الماضى التقليدى و " الآخر " الأوروبى وفى احتضان لهما فى الوقت نفسه . ولكن لعل فكر طه حسين أن يكون معبرا عن شريحة فكرية أكثر عقلانية وعلمانية وأشد تفتحاً ديمقراطياً من فكر العقاد . وقد نتبين هذا فى موقفهما من النقد الأدبى . فهما يلتقيان - فى تقديرى - فى التوفيقية بين الجانب الوجدانى والجانب العقلانى فى تقييم الأدب ، على أنه إذا كانت توفيقية العقاد يسودها الجانب الوجدانى ، فإن توفيقية طه حسين يسودها الجانب العقلانى . إن النقد عند طه حسين ومدرسته عامة ، هو نقد فنى علمى ، وذوقى تأثيرى انطباعى فى وقت واحد . وإن جتجج أكثر إلى الجانب العقلانى العلمى . ولهذا قد تتسم مدرسة طه حسين بأنها أقرب إلى الدراسة الأدبية منها إلى النقد الأدبى .

لقد بدأ طه حسين نشاطه النقدي متأثراً بالنقد اللغوى والمعنوى التقليدى ، ثم سرعان ما تحول عنه فى رسالته الجامعية الأولى التى كرسها لدراسة أبى العلاء المعرى ، متتبيناً منهج الحتم التاريخى والطبيعى عند " تين " خاصة ، مخضعا العمل الأدبى للبحث عن عوامله وعلله الطبيعية والاجتماعية . ولكن سرعان ما يخرج على هذا المنهج منتقدا إياه فى دراسته الأولى عن " الشعر الجاهلى " ، محاولا الجمع بين منهج البحث العلمى ومنهج التلوق كأساسين لمنهج النقد الأدبى . على أننا فى هذا الكتاب لا نجد امتزاجا وتناسجا بين هذين المنهجين يوحدهما فى منهج جمالى واحد ، وإنما نتبين سيادة منهج التحليل العقلى فى دراسته الأدبية مستعينا إلى ذلك بالمذهب الديكارتى فى الشك المنهجي ، إلى جانب سيادة النهج الذوقى والتأثيرى أو الانطباعى فى مجال التطبيق النقدي ، وإن امتلا هذا المنهج الذوقى نفسه بظلال من منهجه التحليلى العقلانى . وبغرم التأثير الصريح للمنهج الديكارتى العقلانى ، فأننى أكاد استشعر بل أتبين استمرار المنهج التاريخى الطبيعى ، رغم نقده له وتخليه عنه . فجوهر هذا المنهج الذى تبناه عن " تين " هو محاولة تقرب الدراسة الأدبية والنقد الأدبى من المنهج العلمى ، بل علمنة النقد والدراسة الأدبية ، لا تأثرا بمناهج العلوم الطبيعية فحسب ، بل بمنهج علم " الحياصة " (البيولوجى) ونظرية التطور خاصة وماكشفته من قوانين موضوعية فى الملكية الحيوانية بمعناها العام . وأزعم أن هذه النظرة إلى الحتمية الطبيعية والتاريخية ، أو ما يمكن أن نسميه بسيادة قانون الضرورة بين الواقع الموضوعى والتعبير الأدبى ظل جزرا راسخا فى النظر النقدي عند طه حسين ، وإن اتخذ مستويات أخف حدة ، وأشد درونة وأكثر حرية من استخدامه الأول لها فى رسالته الجامعية عن أبى العلاء المعرى . ولهذا أرى أن المنهج الديكارتى العقلانى الشكى كان مجرد المنهج الإجرائى الذى تبناه طه حسين فى دراسته الأدبية ، أما مفهوم الضرورة والحتمية التاريخية والطبيعية فهى الجذر العميق لمدرسته الأدبية عامة ، سواء فى الجانب الدراسى أو الجانب النقدي . وقد أزعم كذلك أن هذا هو الجذر العميق لدراساته الأخرى التاريخية خاصة ، وإن كان الحديث عن هذا الأمر يخرج عن حدود دراستنا هذه .

على أننا نلاحظ هنا بشكل عابر أن منطلقاً فكرياً واحداً قد انتهى إلى موقفين مختلفين عند كل من العقاد وطه حسين . فلاحظك أن نظرية التطور كانت من بين التأثيرات التي شكلت رؤيتهما الفكرية عامة . إلا أنها اتخذت عند العقاد مساراً يغلب عليه الطابع الحيوي الذاتي الفردى ، واتخذت عند طه حسين مساراً يغلب عليه الطابع العقلي والعلمي .

ولعل هذا الجذر الفكرى فى رؤية طه حسين النقدية بوجه خاص هو الذى يفسر استخدامه للمفهوم المصدق الفنى كمعيار للتقييم النقدى .

فالمصدق الفنى عند طه حسين هو التعبير عن الإحساس الشخصى بلغة تلائم حياة العصر والذوق السائد فيها " فالكمال الأدبى - كما يقول - يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ومشاكلها " (٩) ومفهوم الحياة عند طه حسين يختلف عن مفهوم الحياة التى سبق أن عرضنا له عند العقاد . فالحياة عند طه حسين هى العصر ، أى الحياة فى التاريخ وليست مجرد الخبرة الإنسانية الحية أى مجرد الحياة ، كما هى فى الرؤية العقادية (١٠) . والمصدق الفنى عند طه حسين ليس صدقاً أخلاقياً وإنما هو صدق تعبيرى ، هو حرية التعبير وحقيقته ، هو " الحقيقة - الحياة " مرتبطة " بالحقيقة - التعبير - الحرية " .

وإذا لم يكن الأدب صادقاً فى تعبيره ، فمعنى هذا أنه ليس حراً ، وإنما تقيدته التقاليد أو تقيده القيم الأخلاقية أو القيم الدينية السائدة ، ويصطنع بسبب هذا مشاعر وأحاسيس لا تعبر بصدق عن الحقيقة . وليس معنى هذا أن طه حسين كان ضد الأخلاق أو الدين السائدين وإنما كان ضد المعوقات التى تعوق حرية التعبير الصادق عن الحقيقة المعاشة . ولهذا فالحرية دليل المصدق الفنى وهذا المصدق تعبير عن الحرية .

وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية ، فإن الحرية عند طه حسين هى المصدق الذى يفضى بدوره إلى الجمال الفنى من حيث أنه تعبير عن صدق شعورى متلائم مع حقيقة ، أى مع بيئة وعصر .

هل يقترب هذا المفهوم للمصدق الفنى من المحاكاة اليونانية سواء عند أفلاطون أو عند أرسطو ؟ الحق ، أن المصدق الفنى عند طه حسين لا يعبر عن محاكاة ، وليس مجرد صدق اجتماعى تاريخى ، وإنما هو أساساً صدق شعورى وإن ارتبط بالضرورة بواقع تاريخى حى . ولهذا فهو صدق فنى وليس مجرد صدق كمحاكاة لما فى النفس أو لما فى الواقع الخارجى . ولعلنا نتبين هذا فى قوله عن أبى نواس " فلم يكن أبو نواس مؤثراً للمصدق لأنه صدق ، لم يكن واعظاً أو ناسكاً ، وإنما كان شاعراً يصدق فى شعره ويحب أن يتحدث إلى الناس بما يفهمونه ، فينال موضع الإعجاب والفتنة . كان يحب المصدق حياً عملياً أو قل كان يحب المصدق حياً فنياً " (١١) .

ولهذا فالمصدق الفنى هو ما يتركه فى سامعه أو قارئه من انفعال بما يحمله من صور ودلالات عبر تركيبه الخاص . والكذب فى الشعر بهذا المعنى هو صدق فنى إذا استطاع أن يحقق هذا

ولكن هل مجرد القول بفنية الصدق يجعلنا نمتلك معيارا للحكم النقدي ؟ لا بالطبع . والحق أن طه حسين أثار قضية الصدق الفنى - وهى قضية مهمة - دون أن يقدم معيارا دقيقا إجرائيا للحكم يقتضى هذا الصدق الفنى . على أنه قدم معيارا عاما هو الذوق ، ذوق الناقد المدرب المثقف . غير أنه استعان بهذا المعيار الذاتى الغامض فى نقده الأدبى التطبيقي ، أما فى مجال الدراسات الأدبية ، فقد استعان بالتحليل العقلاني بحثا عن العلل والأسباب النفسية والبيئية والتاريخية والموضوعية عامة فى تفسير الظواهر الأدبية وتقييمها كذلك . وهكذا يمكن القول بأن طه حسين كان عقلانيا ذا توجه تحليلي نفسى اجتماعي تاريخي فى دراسته للأدب ، وكان ذوقيا انطباعيا فى ممارسته النقدية وإن اختلطت معالجته الذوقية الانطباعية بعناصر عقلانية تحليلية على أنه كان يفرج فى كثير من الأحيان عن هذين التوجهين مستعينا ببعض المناهج التقليدية أو العلمية الخالصة ، كوقوفه عند الألفاظ المفردة ، أو التقييم اللغوى الخالص وتسليحه بالتفسير النفسى الخالص أو التفسير الاجتماعى الخالص ، أو معالجته لمفهوم الصدق لا كصدق فنى وإنما كمطابقة وتناظر مع الواقع الفعلى ، أو استعانه بالتفسير الجغرافى ، أو بالحكم الدينى ، أو عودته إلى بعض الأساليب الإجرائية القديمة مثل الموازنات والتفسير المعنوى والسرفات إلى غير ذلك (١٢) . ولهذا يمكن القول بأن طه حسين رغم جذوره الفكرية المحددة التي تبرز فى منهجه النقدي العام الذى يتراوح بين العقلانية والذوقية والانطباعية بشكل توفيقى ، ورغم أن السيادة كانت للعقلانية ، فإنه كان كذلك انتقانيا ، وخاصة فى نقده التطبيقي .

وقد مدرسة طه حسين العقلانية الذوقية عند كثير من النقاد والدارسين وخاصة من الجامعيين . ولعل أبرز هؤلاء هو محمد مندور . ويقسم بعض الباحثين (١٣) مذهب مندور النقدي إلى مراحل ثلاث : المرحلة التذوقية والمرحلة التحليلية والمرحلة الايديولوجية . ولكنى فى الحقيقة - رغم صحة التقسيم - أراه تقسيما خارجيا لا يتعمق المفاهيم النظرية والإجرائية فى خطاب مندور النقدي . ففى أعماق هذه المراحل الثلاث يسود - فى تقديري - منهج واحد هو المنهج الذوقى الانطباعى ، برغم ما قد يجنح أحيانا إلى الجانب الدراسى التحليلي أو إلى التقييم الايديولوجي الاجتماعى . وهو فى هذا قد يختلف عن طه حسين الذى كان يغلب على منهجه الطابع التحليلي العقلاني كما سبق أن أشرنا . ولعل هذا يعود إلى موقف كل منهما من العمل بشكل خاص . لقد كان فكر طه حسين كما أشرنا من قبل يركز على مفاهيم الحتمية التاريخية والطبيعية ، وعلى العقلانية الديكارتية من الناحية الإجرائية ، ويجنح نحو علمنة الدراسات الأدبية عامة . أما محمد مندور فكان يقف موقفا مواضعتا من العلم متأثرا فى ذلك بفلسفه . بوانكاريه وخاصة بكتانه " قيمة العلم " وكان يرى أن العلم لا يقوم على أساس موضوعي وإنما على مواصفات نسبية ولهذا فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة علميا . ويقول " أنتى أنكر الإنكار كله أن يستطيع العلم أن يحل محل نفسه فى إدراك حقائق الأشياء " ، وكان

يرفض أى محاولة لتطبيق العلم على الأدب ويقول " الذين يريدون فهم النفس البشرية بفضل نظريات علم النفس إنما يريدون تشريح فراشة بسكين بصل " (١٤) ولا شك أن مندور كان محقا فى نقده للمغالاة فى استخدام المناهج العلمية النفسية أو الاجتماعية فى تحليل الأدب ، فذلك يخرج بالأدب من مجال النقد الأدبى إلى مجال آخر ، ولكنه باسم هذا النقد يكاد يصل إلى رفض الوعى النظرى والإدراك العلمى لوقائع التعبير الأدبى . ولهذا كان يتخذ من الذوق فصلا أساسيا فى الحكم الأدبى ، ولكنه ليس الذوق على إطلاقه بل الذوق المعلن . ولهذا كان يتحدث عن الاستعانة بروح العلم لا بالعلم نفسه فى المعالجة النقدية ، وهذا ما كان يعود به - بشكلى أو بآخر - إلى مستوى من العقلانية فى الحكم النقدى .

على أنه ظل طوال حياته النقدية - رغم تنوع واختلاف مراحلها - متمسكا بمبادئ مدرسة لانسون التى تقوم على النهج التاريخى لا التاريخى فى تقديرى ، أى متابعة مختلف النصوص الأدبية فى تسلسلها التاريخى لمعرفة خصائصها الذاتية والقيام بالدراسة المقارنة بين أساليبها المختلفة . ومندور يتسلح بهذا النهج فى دراسته " للنقد المنهجي عند العرب " ، مؤكدا أن الذوق ينتهى أن يكون من مراجع الحكم النهائى فى الأدب ونقده ، كما يؤكد على ضرورة النظر فى المراحل المختلفة للنقد وأساليب التعبير الأدبى لضمان سلامة الحكم النقدى . وهو يعرف النقد عامة بأنه دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة (١٥) .

وفى كتابه " الميزان الجديد " يبرز مفهوم الشعر المهموس كميّار للحكم على الشعر ، تأكيداً للمعيار الذوقى والأسلوبى معا . على أنه فى دراساته الأدبية التى قام بها بعد ١٩٥٢ كان يقلب الطابع التحليلى العقلانى بشكل عام إلى جانب معياره الذوقى وإن تخلف عن مفهوم الشعر المهموس ، وأخذت تبرز الدلالة الاجتماعية والايديولوجية فى تقييمه الأدبى . ولاشك أن بروز هذه الدلالة هو ثمرة لأمرين : الأول هو انشغاله طوال عضوبته فى حزب الوفد من ١٩٤٤ حتى ١٩٥٢ بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية انشغالا كان يفلب عليه الطابع الليبرالى الإصلاحى التقدمى بشكل عام . والأمر الثانى هو المناخ السياسى والاجتماعى العام الذى اشاعته ثورة ١٩٥٢ .

وفى هذه المرحلة صاغ عبارة " النقد الايديولوجى " تمييزاً لمذهب النقدى . ولاشك أن القول بالنقد الايديولوجى قد يعبر عن تمييز صحيح فى النظرية والممارسة النقدية بين نقد يهتم بالدلالة الايديولوجية للأدب ونقد آخر لا يهتم بها ، بل يطمسها ويتغافل عنها وينكرها إنكاراً اكتفاء بالقيمة الجمالية الخالصة . ولكن هذه العبارة " النقد الايديولوجى " قد تخفى فى الحقيقة أن كل عمل نقدي إنما يتضمن موقفا ايديولوجيا وإن لم يع صاحبه ذلك أو لم يقصد قصداً .

على أنه فى هذه المرحلة الأخيرة من حياة مندور التى برزت فيها الدلالة الايديولوجية والاجتماعية للأدب فى ممارساته النقدية ، وأخذ يهتم فيها بما يسميه بالوجدان الاجتماعى أو الوجدان العام فى مواجهة الوجدان الفردى أو الذاتى ، لم يتخل عن الاستعانة (١٦) بالمعيار الذوقى فى التقييم النقدى بل أخذ فى الوقت نفسه يستعين ببعض المفاهيم التى كان يرفضها فى

الماضى مثل مصطلحات العلوم النفسية والاجتماعية ، ونظرية التطور ، فضلا عن تفسيره للشعر تفسيرا معنويا خالصا دون العناية بالتحليل والمقارنة بين الأساليب النصية ، أو حتى تحليل النصوص والأساليب تحليليا اجتماعيا أو إيديولوجيا معقفا .

ولاشك أن مندرور قيمة تنويرية كبيرة فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، ولكنه رغم ما أضافه من أبعاد اجتماعية فى ممارساته النقدية فى مرحلة ما بعد قيام ثورة ٢٣ يولييه ورغم تطوره بشكل عام فى مفاهيمه ومواقفه السياسية والاجتماعية عن مدرسة طه حسين إلا أنه يعد امتدادا يستمولوجيا وفلسفيا لهذه الممارسة فى مجال النقد الأدبى سواء فى ازدواجيتها الذوقية العقلانية ، أو فى انتقائيتها بشكل عام .

النظرية النقدية الإسلامية :

قد لا تكون لهذه النظرية أصداء مسموعة فى الخطاب النقدى العربى الحديث والمعاصر . فليس لها تطبيقات ذات أثر أو أهمية ، وتكاد تقتصر على التعبير النظرى اللهم إلا بعض تطبيقات هامشية أو أمثلة هنا أو هناك . ولهذا لم تطلق عليها اسم مدرسة واكتفينا باعتبارها النظرى . ولكن قد تكون الأوضاع الراهنة فى العالم العربى الذى أخذت تسود فيه الاتجاهات السلفية الأصولية مؤذنة ببروزها فى الأيام القادمة . ولهذا قد يكون من الضروري الإشارة إليها .

وتتمثل هذه النظرية فى قيمة مثالية محددة ثابتة قبلها ، هى الرؤية الإسلامية أو التصور الإسلامى كمعيار للحكم والتقييم الأدبى والفنى عامة . ولعل من أوائل المبادرين إلى التعبير عن هذه النظرية هو سيد قطب الذى بدأ شاعرا ناقدًا من أنصار مدرسة العقاد وانتهى إلى قائد فكرى بالغ التأثير فى الحركة الإسلامية المتعصبة الراهنة . ومع هذا التطور فى الموقع الفكرى العام ، تطور كذلك فى موقعه النقدى الخاص . وهو فى تقديرى تطور له منطقته الداخلى المتسق ، فما أقرب المسافة بين الوجدانية أو الجوانية وبين الرؤية الدينية . ولعلنا نجد هذه الجذور فى صورة مبكرة فى كتاب سيد قطب " التصوير الفنى للقرآن " الصادر عام ١٩٤٥ (دار المعارف المصرية) . ففى استخلاصه الأخير لمنهج القرآن فى التصوير يقول " أن المعانى اللهنية والحالات المعنوية لم تستبدل بها صور فحسب ، ولكن اختيرت لها صور حية وقيست بمقاييس حية ، ومرت خلال وسط حى " (١٧) ثم يشير فى الهامش بأن العقاد هو الذى وجهه إلى أفراد هذه السمة القرآنية بعد أن وردت فى ثنايا الكتاب متفرقة .

ولعلنا نجد فى هذا بالفعل امتدادا للمذهب العقادى فى تفسير التشبيه والاستعارة ، كما نجد هذا المفهوم متطورا بعد ذلك فى كتابات سيد قطب الأخيرة مرتبطا ارتباطا حميما برؤيته الإسلامية للحياة والموقف منها . ففى كتابه " فى التاريخ : فكرة ومنهاج " يقول " أن النظرية الإسلامية لاتؤمن بمسلبية الإنسان فى هذه الأرض ، ولا بضالة الدور الذى يؤديه فى تطوير الحياة ، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامى لا يهتف للكانن البشرى بضعفه

وتقصه وهبوطه ، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالشهوى الذى لا يخلق إلا القلق والخيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التى تطور الحياة وترقيتها ، سواء فى ضمير الفرد أو فى واقع الجماعة " (١٨) . " والأدب والفن المُنشَق من التصور الإسلامى أدب أو فن موجه بحكم أن الإسلام حركة تطوّر مستمرة للحياة . فهو لا يرضى بالواقع فى لحظة أو بجبل ولا يبرره أو يزيّنه لمجرد أنه واقع . فمهمته الرئيسية تغيير هذا الواقع وتحسينه والإحياء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة " ، وقد يلتقى فى هذا مع الأدب أو الفن الموجه ، بالتفسير المادى للتاريخ . يلتقى معه لحظة ثم يفترقان . (١٩) . ونقطة الافتراق بالطبع هى قول المادية الجدلية بالصراع الطبقي ، أما الإسلام فهو " لا يقيم حركته التطويرية على الحقد الطبقي بل على الرغبة فى تكريم الإنسان ورفعته عن درك الخضوع للحاجة والضرورة وإطلاق إنسانيته المبدئية عن الانحصار فى الطعام والشراب وجوعات الجسد على كل حال " (٢٠) . والفن الإسلامى - كما يقول محمد قطب - ليس من الضرورى هو الفن الذى يتحدث عن الإسلام " وإنما هو الفن الذى يرسم الوجود من زاوية التصور الإسلامى لهذا الوجود " والواقعية الإسلامية كما يقول أيضا " تصور الواقع الحادث ولكنها تصوره مقياسا إلى ما ينبغي أن يكون عليه البشر فسى حياتهم السوية (٢١) .

ونلاحظ أن التصور الإسلامى للأدب والفن فى منظور سيد قطب ومحمد قطب ، لا يقف عن حدود التعبير عن الحياة بشكل حى مطلق ، وإنما هو التعبير أساسا عما هو إيجابي فيها ، بل عما ينبغي أن يكون فيها . ولهذا فهو بالضرورة دعوة توجيهية ، بحسب تصور قبلى مسبق هو التصور الإسلامى ، إنها إذن تعبير عن رؤية مثالية من ناحية ودعوة توجيهية قصدية ذات منزع إرادى من جهة أخرى ، والتصور الإسلامى للواقع الإنسانى - كما يعبر عن ذلك عماد الدين خليل - يدين ما فى هذا الواقع من توتر بين الإنسان والعالم ، ويعمل على تحقيق التوافق بينهما وخلق توتر آخر غير هذا التوتر البدائسى الهدام ، توتر من نوع جديد يخلقه " فى أعمال المؤمنين " ويدفعهم إلى أهداف وغايات بعيدة وإن تكن ذات مستويات ومراحل ، البعض يكتفى فيها بمرحلة أولى ، والبعض يتوقف عند منتصف الطريق ولكن هناك من يستطيع أن يواصل سيره إلى أفاق بعيدة ، وهم " نفر معدود امتلكوا من التوتر أقصاه ومن الإرادة حذاه الأعلى ، ومن الشوق واليقين أعماقه ... ومن ثم فإن الملأ الأعلى قد استقبلهم - بعد رحلتهم المضنية - استقبالا الأبطال ، وألقى عليهم ربه نوره وبركاته ، وأظلم بظله ومسح على قلوبهم بيده .. فجاء تعبيرهم الباطنى والأدبى والفنى روائع خالدة فى بناء الحضارة الإسلامية " (٢٢) ويشير كمنادج لهؤلاء إلى رابعه والغزالي والجيلاني والرومي . وبهذا يكاد يقترب مفهوم الأدب الإسلامى فى أرقى مستواه من الأدب الصوفى ، الذى يتحقق فيه الامتزاج والوئام بين الإنسان والعالم ، دون أن يعنى هذا إلغاء ذاتية الإنسان أو تغليب الجانب الروحي فيه على الجانب المادى ، وإنما هو التوازن بين الجانبين ، فالإسلام " يقدم مخططاته على أساس (هذا) التوازن " (٢٣) والإسلام " يعقيدته وتنظيمه المعجزين هو القادر وحده على انقاذ الإنسان من محتته ...

وتوحيد كيانه " (٢٤) ولهذا فهو يمتدح رواية " السمان والحريف " لنجيب محفوظ " ويرى أنه أسهم في إبراز التجارب الإنسانية السليمة كالعبث واللاجدوى والازدواج والهروب والياس والقنوط ، ولكنه حاول كذلك أن يضع البديل إزاء هذه المآسى فجعل التصوف والرحيل والإرادة والأمل قيما موجبة يستطيع الإنسان أن ينتصر بها على عذابه ، وإن أخذ عليه أنه بعض موافق روايته من أدياء الغرب (٢٥) . وكما يسود مفهوم التوازن في التصور الإسلامى للأدب والفن ، يسود هذا المفهوم كذلك في النقد الإسلامى كما يقول عصام الدين خليل . فالتنقد الإسلامى لا يتشبه بموضوعة ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا يفقد في الوقت نفسه مقوماته الذاتية ومعاييرها المستقلة وبذوب في العمل الذى ينتقده ، لا هذا ولا ذاك . لا هو بالتجريد الرياضى الميت ولا بالذوبان الصوفى الهيمان .. النقد هو موازنة قلّة نادرة بين الذات والموضوع " (٢٦) على أن الذى يحكمه في النهاية هو التصور الإسلامى للإنسان والكون . على أننا نلاحظ الاختصار في النقد الإسلامى على المضمون العقيدى وحده ، دون الاهتمام بالصياغة أو التقنية التعبيرية ، بل إنه يدعو إلى قبول مختلف الأشكال والتقنيات النابعة من الجبرات الإنسانية والأوروبية عامة . وهو لا يرفض من الأشكال والتقنيات " إلا ما ارتبطت بمضامينها وأصبح من الصعب فصل إحداها عن الأخرى " (٢٧) . ونلاحظ اتساق هذا الموقف من الأشكال والتقنيات الأدبية والفنية مع موقف الفكر الإسلامى السلفى عامة من رفضه للفلسفات والنظريات العلمية والقيم الغربية عامة ، وتقبله في الوقت نفسه للمناهج والأساليب التكنولوجية فحسب دون أسسها النظرية العلمية .

هذه هى الخطوط العامة للرؤية الإسلامية للأدب والنقد الأدبى كما يعبر عنها دعاء الحركة الإسلامية الجديدة ، وهى كما أشرنا من قبل تركزت على تصور مثالى قبلى ثابت يتسم بالشمول الكونى والتوازن القيمى أساسا ، كما تركزت على دعوى غائية إرادية لتحقيق هذا التصور تحقيقا أدبيا ، بصرف النظر عن الشكل الذى يمكن أن يتخذه لكن بشرط ألا يتناقض مع مضامينه النابعة من تصوره الدينى . وعلى هذه المرتكزات يتأسس الحكم النقدي وهو حكم مضمونى قيمى مثالى خالص .

النظرية النقدية الوسطية :

لعلنا نجد أصولا حديثة لهذه المدرسة فى كتاب " التعادلية " لتوفيق الحكيم وإن كانت تعود إلى أبعد وأعمق من هذا فى تراثنا العربى الإسلامى عامة ، كما نجدها كذلك فى دعوة زكى نجيب محمود إلى فلسفة عربية تقوم على الثنائية كما عبر عن ذلك فى كتابه " تجديد الفكر العربى " .

أما تعادلية توفيق الحكيم فهى تهير عن علاقة ديناميكية بين طرفين متعارضين تسعى لتحقيق التوازن بينهما تجنباً لابتلاع أحدهما للآخر . وهى فى الحقيقة علاقة توازنية مختلفة إذ يطفى فيها بشكل عام الطرف المعنوى الروحى الوجدانى على العقلى المادى .

على أن رؤية توفيق الحكيم هي رؤية عامة للحياة والفن ولا يجعل فيها سمة خاصة بالأدب العربي . ولكنها نابعة من رؤية ليبرالية اصلاحية اجتماعية وإن اتخذت من الكون والتاريخ والأدب مسرحا كلياً لها (٢٨) .

أما زكي نجيب محمود فهو يجعل من الثنائية مبدأ راسخاً في ضمائرنا يشكل جوهر الفلسفة العربية عامة ، بل تنبثق منه احكامنا فسي مختلف الميادين . (٢٩) إنها الثنائية بين الخالق والمخلوق بين الروح والمادة بين العقل والجسم بين المطلق والمتغير بين السماء والأرض . وهو يؤكد هذه الثنائية في مجال الأدب والفن كذلك . فجمال الفن عند غيرنا كما يقول هو في تشكيل اللون أو تشكيل الصوت أو تشكيل الحجر تشكيلات تمتع الحواس أولاً وقبل كل شيء آخر ... أما الفن عندنا فهو في هندسة تشكيلاته .. هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة (٣٠) أي أنه يجمع بين المتعة الحسية والذهنية . والروح العربية مهما غاصت في تفاصيل العالم الأرضي فهي تظل مشرّبة إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يزول وهي تفرق تفرقة واضحة بين عالمين : عالم الكائنات المتناهية في وجودها بمكان وزمان معينين ، وعالم اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحد له مكاناً أو زماناً .. إن الأرض عندنا أرض والسماء سماء ولا اختلاط بينهما ولا خلط (٣١) . على أنه سرعان ما ينتقد طفيان طرف من هذه الثنائية على طرف آخر في حياتنا الأدبية والفنية . " فالمعيار يهبط عليك من علّ ولا ينشئ من طويك ، فكانت الأولوية في حياتنا الفنية كلها بشكل عام لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون . فالرسوم أشكال هندسية والقصائد تفعيلات موزونة . وتسربت هذه الشكلية إلى مناسط الحياة جميعاً ... وبات الفن شكلاً يغير مضمون " (٣٢) .

والغريب أن هذا الحكم بثنائية الشكل والمضمون ، وهذا النقد لطفيان الشكل في الفن ، هو تقيض ما كان يدعو إليه زكي نجيب محمود من قبل من الشكلية والفنية الخالصة بما يجعله من بدايات الداعين إلى النظرة الوضعية والبنائية في الأدب والفن كما سوف نرى في فقرة لاحقة . ولكن لعل دراساته الأخيرة في مجال الفكر العربي الإسلامي قد عدلت من تلك الرؤية القديمة . ولكن تبقى على أية حال ، رؤيته الوسطية الثنائية وتأكيداته على الثنائية باعتبارها قبلية غريزية قومية (عربية) بما يوحد ابستمولوجيا على الأقل بينه وبين النهج الإسلامي القبلي التوازني .

على أن أبرز المعبرين عن هذه الرؤية الوسطية في الأدب والنقد الأدبي هو عبد الحميد إبراهيم في كتابه " الوسطية العربية " . ففي هذا الكتاب الضخم ثلاثة فصول مكرسة للجمال والفن والأدب في ضوء فلسفته الوسطية العامة التي يعتبرها الفلسفة العربية الأصيلة التي تتجسد في القرآن الكريم والحكمة الدينية عامة ، والسلوك الأخلاقي ورؤية الطبيعة والتاريخ فضلاً عن الأدب والفن . وتقوم هذه الوسطية على مفهوم التجاور لا التجاوز بين المتناقضات . إنها الحد الأوسط لا بالمعنى الأرسطي ، وإنما بالمعنى الذي يحتفظ فيه طرفان متناقضان بتراجدهما معاً دون أن يلغى أحدهما الآخر . والنخلة عند عبد الحميد إبراهيم هي رمز هذه العلاقة التجاوزية . فهي " تقف شامخة توحى بالحياة ، في وسط يوحى بالموت ، وتضرب بجذورها في أعمال

التربة ، وترتفع فى السماء وكأنها تبحث عن المطلق " (٣٣) .

وهذه الوسطية كما يقول عبد الحميد إبراهيم هى سمة للحضارة العربية الإسلامية وللتراث الشرقى والحضارة السامية عامة . وهو فى الحقيقة يكاد يمتنى فى هذا فلسفة شينجلر التاريخية القائلة بأن لكل حضارة روحا خاصة بها ، بل هو يستفيد بشكل مباشر من منظور شينجلر للحضارة العربية الإسلامية (٣٤) . على أن هذه الوسطية إلى جانب طبيعتها العربية ، بل نزعتها السامية ، تمتد " بجذورها فى تراث ديتى " فهى تبت فى نفوس أبنائها روح الأنبياء وحماة القديسين وتضحية الشهداء ، وتطعمهم بطايع السكينة الذى يحل الصراع أو " الدفع بين الناس " بطريقة سلمية ، ربما تكون نتائجها أضمن لسلامة الصحة النفسية والعلاقات الاجتماعية " (٣٥) .

وهنا نلاحظ عمق الرابطة بين مفهوم الوسطية العربية والتصوير الإسلامى العام لدى أصحاب الدعوات الإسلامية الجديدة كما عرضنا فى الفقرة السابقة .

والرؤية الجمالية العربية عند عبد الحميد إبراهيم " لاتتفق دون الطبيعة وتحاكياها ، بل تسمو فوقها وتنتطح نحو المطلق . وهى جمالية تقوم على الحركة المغلفة بالسكون ، ولا تصل إلى حد السكون الجامد ولا إلى حد القلق المرضى ، وهى جمالية تقوم على الوضوح والتمايز بين الأشياء والألوان المتعاقبة غير المتداخلة " (٣٦) . وهو يطبق هذا المفهوم على الأدب فيرفض القول بالوحدة العضوية التى يعدها نتيجة للتأثر بأرسطو وبالحضارة الأوروبية عامة . أما الحضارة العربية فلا يعرف أديها هذه الوحدة العضوية التى تنصهر داخلها العناصر المختلفة ، وإنما نعرف الوحدة التركيبية التى تحتفظ فيها العناصر بالاستقلال داخل الوحدة . فالطبيعة العربية تختلف عن الطبيعة اليونانية لا تعرف التداخل ولا تعقيد الألوان ولا فناء بعض الأشياء فى بعض . إنها تقدم الشئ ونقيضه دون أن يفنى أحدهما فى الآخر (٣٧) . وهو يسعى لبيان هذا فى الشعر العربى المعاصر وفى القرآن وفى منهج التأليف الأدبى وفى الأدعية الماثورة وفى الأدب العربى المعاصر . ولكنه يؤكد أساسا فى بنية المجتمع العربى نفسه " فالتركيب الاجتماعى عند العرب يختلف عنه عند الأغريق . فهو بسيط لا يعرف التعقيد ولا الطبقة ... (وهو) يقوم أساسا على نظام القبيلة ، التى يتساوى فيها الأفراد ، فلكل فرد أو وحده تتساوى أمام الحقوق والواجبات والكل يعلو بعلو القبيلة . والكل يدافع عن القبيلة دون أن يفنى فيها . تماما مثل حبات الرمل قد تتضام فيما بينها وتشكل كتيبا عاليا ، ولكنها لاتندمج ولا تفنى فلكل حبة استقلالها " (٣٨)

ونستخلص من هذه الخطوط العامة للنظرية النقدية الوسطية ، أنها أولا مرتبطة بنظرية حضارية تجعل لكل حضارة سمات مطلقة خاصة، ولهذا فهى نظرية قومية سامية فى جوهرها وليست نظرية عامة ، وهى تركز على ثوابت قبلية جوهرية خاصة فى التكوين الحضارى . وهى ثانيا نظرية ذات بعد دينى أساسى فى تكوينها النظرى والقومى . وهى ثالثا تتسم بالثنائية التجاورية من العناصر المتناقضة المشكلة لموضوعاتها بل بالتجاورية بشكل عام بين العناصر

المكونة للعالم الطبيعي والاجتماعي والتعبيري ، وتجمع بين التجاور والاستقلال والوحدة الخارجية ، وتكاد بهذا أن تكون تعميما مسطحا لحجرة اجتماعية وطبيعية مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية والتضاريس الصحراوية . وهي في جوهرها تعبر عن رؤية توازنية غير صراعية تكاد توحد بينها وبين النظرية النقدية الإسلامية .

المدرسة النقدية الجدلية :

لعل هذه المدرسة أن تكون أبرز المدارس النقدية التي سادت خلال سنوات الخمسينيات والستينيات خاصة ، وذلك في غمرة تصاعد المد النضالي الوطني والاجتماعي العربي . ورغم خفوت هذه المدرسة في السبعينيات والثمانينيات إلا أنها في تقديري لا تزال تشكل أبرز الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر سواء من الناحية النظرية الخالصة أو التطبيقية .

وإذا كانت النظرية الوسطية التي عرضنا لها في الفقرة السابقة تقول بالتجاورية بين العناصر التي تشكل الظواهر عامة ، والظاهرة الأدبية خاصة ، فإن هذه المدرسة تقول بالتجاورية بين عناصر هذه الظواهر ، بل بين مختلف الظواهر الواقعية والتعبيرية بعضها البعض ، بما يعنى الطبيعة التفاعلية والتداخلية والصراعية بينها جميعا وبما يفضى باستمرار إلى قيم أكبر ، أو بما يعنى إتسامها جميعا كذلك بالطبيعة التاريخية المعاشة الكامنة في صميم بنيتها وبنية ما بينها من علاقات ، وهذا في تقديري هو معنى جدليتها .

وتستطيع أن نحدد هذا في مجال النقد الأدبي بأن نقول أن جوهر الدراسة النقدية الجدلية هو تأكيدها على العلاقة الموضوعية التفاعلية - تأثيرا وتأثرا - بين الواقع الاجتماعي الطبقي وبين الإبداع الأدبي سواء من حيث مضمون الأدب أو من حيث شكله الفني ، ثم حرصها على محاولة كشف الأبنية وأليات هذه العلاقة المضمونية - التشكيلية في تحليلاتها وسياقاتها المختلفة الذاتية والاجتماعية والتاريخية عامة . حقا ، إنها تقول بأولوية المضمون على التشكيل ، إلا أنها لا تغفل عن الأثر الفعال للتشكيل في تحديد معالم المضمون ، ولا تغفل عما بينهما من علاقة عضوية حميمة .

وإذا كانت هذه هي الدلالة النظرية العامة في تقديري لهذه المدرسة النقدية ، فإنها قد تختلف في الممارسة التطبيقية من حيث مدى إدراك واكتشاف هذه العلاقة الجدلية بين مقومات العمل الأدبي وعناصره ودلالته ولهذا تتراوح الممارسة النقدية لهذه المدرسة في أغلب الأحيان بين نظرة آلية جامدة لهذه العلاقة تجعل من الأدب انعكاسا مباشرا واستنساخا حرفيا للواقع الاجتماعي المحدد ، أو نظرة إنسانية عامة تجعل منه تعبيرا فضفاضيا دون دلالة اجتماعية محددة ، أو نظرة أيديولوجية خالصة تجعل منه مجرد نص دلالي بصرف النظر عن قيمته التشكيلية الفنية ، أو تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبين : الأدب وواقعية الواقع بتأكيدها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي دون أن تنفى معلوليته أو انعكاسه الإبداعي غير المرآتي لواقع الحبرات الذاتية - الاجتماعية من ناحية ، ودون أن تنفى من ناحية أخرى فاعليته المؤثرة في هذا

الواقع ، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية فى ارتباط بهذه المعلولية وهذه الفاعلية .

ولعلنا نجد البدايات الأولى لهذه النظرية النقدية الجديدة فى الثلاثينات وبداية الأربعينات فى كتابات عصام حنفى ناصف وسلامة موسى ومجلة الطليعة السورية وعمر فاخورى ومفيد الشوباشى ورثيف خورى وغير ذلك من الكتابات الرائدة ، إلا أنها أخذت تتضج وتتبلور مع الأربعينات والخمسينات والستينات مع تبلور النضال الوطنى - الاجتماعى واحتدامه وبروز التنظيمات السياسية الثورية المختلفة .

وكان من أهم المعبرين عنها فى هذه المرحلة مجلة الثقافة الجديدة اللبنانية وحسين مروة وعبد الرحمن الشرقاوى وعبد الرحمن الخميسى وعلى الراعى ولويس عوض ومحمد دكروب وصلاح حافظ وإبراهيم عبد الحليم وغيرهم . ولكن لعل كتاب " فى الثقافة المصرية " لعبد العظيم أنيس وكاتب هذه السطور الذى صدر فى بيروت عام ١٩٥٥ أن يكون التعبير النظرى والتطبيقات الذى حدد معالم هذه المدرسة فى تلك المرحلة . إلا أن هذه المدرسة استمرت بعد ذلك تعبر عسناً نفسها بمستويات مختلفة كذلك تتراوح بين الرؤية التطبيقية المحددة ، والرؤية الإنسانية الفضفاضة العامة ، بين المعالجة المضمونية الخالصة ، والمعالجة الجديدة الصحية فى كتابات أجيال جديدة مثل إبراهيم فتحى ونبيل سليمان وعيسى العيد وفريدة النقاش ورضوى عاشور ومحمد كامل الخطيب ولطفية الزيات وعبد المحسن طه بدر والشاوى والعوفى وغالى شكرى وشكرى عياه ورجاء النقاش وصبرى حافظ ومحمد حافظ دياب وغيرهم .

وقد لا نستطيع القول بأن كل هؤلاء النقاد الذين عبروا نظرياً أو تطبيقياً عن هذه النظرية بأشكال ومستويات مختلفة ، ماركسيون ، إلا أنهم جميعاً بشكل أو بآخر قد تأثروا بالماركسية واستلهموها فى تصوراتهم وتطبيقاتهم النقدية ، ولهذا فإن المادية الجدلية والتاريخية تعد الأساس المنهجي بشكل عام لهذه المدرسة النقدية . وقد تختلف وتنوع الجذور الاستمولوجية والفلسفية لهؤلاء النقاد باختلاف وعيهم الاجتماعى وإدراكهم العلمى وكفاءتهم وخبرتهم الذاتية ، إلا أن الجذور الاستمولوجية العامة لهذه المدرسة النقدية تتمثل فى العلاقة التفاعلية الجدلية بين ثنائيات تفضى دائماً إلى وحدة قيمية جديدة تتجاوز هذه الثنائيات بين المعنى والمنهى ، بين المضمون والصياغة ، بين الدلالة والتشكيل ، بين الواقع والقيمة ، بين الأنى والتاريخى ، بين الجزئى والكلى ، بين الموضوعى والسياقى بين المعرفى والإبداعى ، بين الموضوع والذاتى ، بين التنوع والوحدة ، بين النسبى والمطلق ، بين هذه الثنائيات المتفاعلة المتداخلة وغيرها يتوتر ويرتعش الإبداع الأدبى وعلى هذه الثنائيات ، وترتكز المعالجة المنهجية فى النقد الجدلى . وإذا كانت المدرسة الوجدانية والمدرسة الذوقية تتخلان من الذاتية مرتكزا للحكم النقدى رغم العلاقة التوفيقية مع التحليل العقلانى ، وإذا كانت النظرية الإسلامية والنظرية الوسطية تستندان إلى ثوابت مثالية قليلة ، فإن المدرسة الجدلية رغم استنادها إلى تلك الجذور الاستمولوجية والفلسفية عامة ، لا تسعى وينبغي ألا تسعى إلى فرض هذه الجذور فرضاً على العمل الأدبى المدروس ، وإلا وقعت فى مثالية تعارض مع فلسفتها نفسها ، وإنما تسعى إلى

اكتشاف آلياتها نفسها فى قلب النص الأدبى ، وفى علاقة هذا النص بسياقه التاريخى الأدبى والتاريخى الاجتماعى ، وتقييم النص الأدبى فى ضوء هذا كله .

ومن هنا يتضح المعنى الحقيقى لمفهوم الانعكاس الذى تقول به النظرية الجدلية ، ولمفهوم الواقعية الذى تتبناه كذلك .

فالأدب كما تذهب هذه النظرية - وكما أشرنا من قبل - له أساسه المعرفى يعوليته للواقع الذاتى - الاجتماعى - التاريخى . فهو تعبير ذاتى عن خبرة موضوعية . ولكن هذا الانعكاس وهذا التعبير هما انعكاس وتعبير إبداعيان بالضرورة وإلا فقد الأدب أدبيته وأصبح مجرد وثيقة معرفية إعلامية أو اجتماعية أو نفسية . والجذر المعرفى للأدب لا ينفى إبداعيته ، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفى ، وليس فى الأمر تناقض ، بل وحدة متعضنة ، تتمثل فى وحدة الشكل والمضمون فى بنية النص الأدبى . أما واقعية الأدب فلا تعنى كذلك الدعوة إلى نص تقريرى أو خطابى أو تسجيلى متطابق مع مرجع موضوعى أو ذاتى ، ولا تعنى الدعوة إلى نص تشيىرى تحريضى توجيهى مباشر . ولا تعنى الدعوة إلى نص متفائل بالضرورة أو متشائم بالضرورة ، يعبر عما فى الحياة من إيجابية فقط أو سلبية فقط ، ولا تعنى فرض شكل أو أسلوب محدد من أشكال وأساليب التعبير ، وإنما الواقعية فى المنظور الجدلى هى دلالة وقيمة كائنتان فى بنية النص الأدبى ، يعبران عما فى الواقع من صراعية وتاريخية متجهة متصاعدة متقدمة فى اتجاهها العام . وهذه الدلالة والقيمة ليستا فقرة هنا أو فقرة هناك أو خاتمة أخيرة للنص الأدبى ، وإنما هما المضمون العام للنص ليس مجرد فكرة فى النص ، وإنما هو أساسا أثره الموضوعى العام .

ولهذا فالالتزام فى الأدب بحسب هذه النظرية ، لا يتعلق بموقف الأديب المثنى . للنص وإنما أساسا بالمضمون المتقدم الكامن فى البنية الفنية للنص وليس المعنى الشعارى الهائى أو الزاعق كما يقال . على أن النظرية الجدلية لا تقصر ادبية الأدب على الأدب فى المضمون التقدمى وحده ، وإنما تقيم وتقدر مختلف الاجتهادات والابداعات الادبية وإن وجدت فى الأدب الراقى عامة ، أرفع التعابير الأدبية من حيث القيمة الفنية والدلالية .

وفى ضوء هذا كله تتحدد القسمات الأساسية لما يمكن أن نسميه بالنقد الجدلى . إنسه أولا - كما أشرنا من قبل - ليس بالنقد الأيدىولوجى ، كما يشاع عادة ، فكل نقد فى إطار هذه النظرية يتضمن جذرا أيدىولوجيا . ليس معنى هذا أن النظريات النقدية عامة تفرض أيدىولوجياتها على النص الذى تنقده ، وإنما يعنى أن كل ممارسة نقدية تتضمن بالضرورة جذرا ابستمولوجيا وفلسفيا . والنظرية الجدلية لا تزعم - فى تقديرى - علميتها الكاملة ، وهى تفرق بين الدراسة العلمية للأدب التى يمكن أن تحقق لنفسها العلمية والنقد الأدبى الذى سيظل يحتفظ الى حد كبير بهامش أيدىولوجى مهما بذل من جهد للإقتراب من الموضوعية والعلمية ، وذلك للبعد الذاتى والموقفى المتضمن بالضرورة فى النقد الأدبى وخاصة فى جانبه التقييمى .

والنظرية الجدلية لا تدرس الأدب كوثيقة نفسية أو إجتماعية ، وإنما كما أشرت كعمل إبداعي وكيان جمالي له خصوصيته التعبيرية وله دلالاته المؤثرة . وهو يحلل البناء الداخلي للنص الأدبي في تشكيلاته ودلالاته الجزئية والعامية ، ويسعى في الوقت نفسه لتحديد العلاقة بين هذا النص في سياق التاريخ الأدبي ، وفي سياقه التاريخي : الإجتماعي الخاص الذي نشأ فيه . إنه يدرس الخارج الإجتماعي والتاريخي والتراثي الأدبي في الداخل النص من خلال البنية التشكيلية - المضمونية ، وفي إطار هذا الخارج الإجتماعي - التاريخي التراثي كذلك . وهو لا يحلل النص الأدبي في سكونيته ، وإنما كبنية جمالية صراعية معبرة عما يحتمل به الواقع الإجتماعي من علاقات وقوى وقر- وتصورات مختلفة متمايزة وبالتالي متصارعة

إلا أن هذا ، السمات النظرية العامة للنقد الجدلي التي قد نستخلصها من بعض وثائق النقد العربي المعاصر ، قد لا نجدها في التطبيق والممارسة على نفس هذا المستوى النظري فما أكثر ما يغلب عليها في التطبيق والممارسة الجناح الى الجانب الدلالي المضموني على حساب التحليل الذاتي الداخلي ، أو الى النظرة التجزئية المعزولة عن السياق العام أو في الجناح الى رؤية ثنائية توفيقية بين المضمون والشكل ، وبالتالي إختلال الأساس الجدلي في العلاقة بينهما . وما أكثر كذلك ما تفتقد النظرية الجدلية في التطبيق والممارسة العمليات التحليلية الإجرائية مما يجنح بها الى أحكام تجريدية تقييمية أيديولوجية عامة دون سند موضوعي في النص نفسه . على انه في السنوات الأخيرة برزت في النقد الجدلي عند بعض النقاد العرب اتجاهات نحو تنمية المناهج والعمليات التحليلية والإجرائية تأثرا في ذلك بإتجاهين :

الإتجاه الأول : هو المتمثل في البنية التكوينية التي تنسب إلى لوسيان جولدمان الذي يعد امتدادا للنقاد المجري جورج لوكاش . ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الإتجاه محمد بئيس ومحمد برادة وجابر عصفور . أما الإتجاه الثاني فهو المتمثل في منجزات المدرسة السوفيتية وخاصة في أعمال باختين ولوتمان . ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الإتجاه يحيى العيد وسيد البحراوى وأمنية رشيد .

على أن هذا لا يضيف جديدا إلى جوهر النظرية الجدلية وإنما يعمق موضوعياتها بما يتضمن من إدراك أعمق وتقييم أقدر للنص الأدبي في بنيته الداخلية وسياقه الأدبي والإجتماعي والتاريخي . ورغم هذا فلا يزال التفسير الإجتماعي المباشر هو الغالب في التطبيق عند بعض من يتبنون هذه النظرية الجدلية ولهذا يظل كذلك الجانب التنظيري في هذه المدرسة الجدلية حتى الآن أعمق من جانبها التطبيقي ، ولعل مصدر هذا في تقديري أن الجانب التطبيقي لم يستطع بعد أن يضيف جديدا في خبرتنا العربية إلى الجانب النظري ، وأنساءل : هل يرجع هذا الضعف في مستوى التطبيق النقدي إلى إفتقار هذا التطبيق حتى الآن إلى مناهج إجرائية محددة ، أم يرجع إلى عدم توفر النصوص الإبداعية التي تسهم في تنمية قيم جمالية جديدة ، وبالتالي التي تسهم في تنمية أساليب إجرائية وتصورات نقدية جديدة ، أم يرجع إلى ضعف مستوى الفكر النظري عامة والنقدي الأدبي بوجه خاص ، أم هو نتيجة لعدم توفر الشروط الديمقراطية الملزمة التي

تنضج الحوار الفكرى النقدى العميق فى بلادنا العربية ؟ أم يرجع إلى هذه الأسباب جميعا
مجتمعة ؟

وتبقى بعد ذلك كلمة أخيرة ، قد يكون من المستغرب أن أختتم بها هذه الفقرة بالنقد الجدلى -
فهى كلمة تتعلق بالنقد الوجودى . فمن المعروف أن الوجودية تتعارض مع الماركسية بصرف
النظر عن محاولة سارتر إقامة جسر بينهما . على أن تأثير النقد الوجودى فى العالم العربى قد
تحقق على نحو يقره إلى جانب من جوانب النقدى الجدلى بل يكاد يخلط بينهما . ذلك أنه على
الحسينات والستينات ، فى مرحلة المد الوطنى والإجتماعى ، تبنى بعض النقاد مفهوم الإلتزام
الأدبى تأثرا بفلسفة سارتر . على أن الواقع أن مفهوم الإلتزام السارترى قد انتقل إلى العالم
العربى وتم توظيفه النقدى بمعنى يختلف تماما عن المفهوم السارترى . فهو لم يقف عند حدود
المسرح والرواية ، كما هو الحال فى فلسفة سارتر ، بل تعداه إلى الشعر والفن التشكيلى والفن
عامة على خلاف مفهوم سارتر له . وهو لم يكن تعبيرا عن الإختيار الحر لموقف ما ، كما هو
الشان عند سارتر ، وإنما كان يتضمن اختيارا محددا هو الإختيار الوطنى القومى التقدمى .

وهكذا إستخدم مفهوم الإلتزام إستخداما لا يتفق تماما مع المفهوم السارترى . وما أكثر
المفاهيم التى يتم معها ذلك بانتقالها من سياق فكرى وإجتماعى إلى سياق فكرى وإجتماعى
آخر . على أنى أردت أن أخلص من هذا إلى أنه قد قامت فى الحسنيات والستينات حركة
نقدية يمكن أن تطلق عليها إسم النقد الوجودى . ولعل هذه الحركة قد تأثرت بترجمات بعض كتب
سارتر وكامو أكثر من تأثرها بكتاب " الزمان الوجودى " لعبد الرحمن بدوى ، أو للفصل الذى
كتبه عن الشعر الوجودى فى كتابه " الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى " ولقد كانت مجلة
الأداب آنذاك من أكثر المنابر تعبيرا عن هذا التيار النقدى الوجودى الذى لم يدم طويلا ، ولم يتم
حوله تحديد نظرى ، أو ممارسة تطبيقية اللهم إلا ما كان يتم فيه من خلط بين التحليل النفسى
والتحليل الوجودى والخلط بين مفهوم الإلتزام عند سارتر ومفهومه فى النقد الجدلى ، وما كان
يبرز فى بعض كتابات مطاع صفدى وفى كتابات ناقد مصرى توقفت كتاباته النقدية منذ تلك
السنوات رغم ما كان يبشر به من عمق وجدية هو محيى الدين محمد .

ولهذا قد يكون من المتعذر الحديث عن مدرسة أو نظرية فى النقد الوجودى ، وإن يكن الأمر
يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة .

• المدرسة النقدية الوضعية والهجوية :

فى عرضنا للنظرية النقدية الوضعية ، أشرنا إلى الرؤية الثنائية التى يقول بها زكى نجيب
محمود فى مجال النقد الأدبى كجزء من رؤيته الشاملة للتراث العربى عامة . على أننا تبين فى
الكتابيات النقدية لزكى نجيب محمود رؤية تختلف إختلافا كثيرا عن هذه الرؤية الثنائية ، وتكاد
أن تكون رؤية أحادية جمالية شكلية خالصة .

فى كتابه " فلسفة وفن " (٣٩) يرفض مبدأ المحاكاة فى الفن والأدب سواء كانت محاكاة

لما هو داخل الذات أو لما هو خارجها . ويذهب مذهب آخر خلاسته على حد تعبيره أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ولا تنفذ من خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجى بماضيه وحاضره . بل نقف عنده هو ذاته ، فنرى كيف تأتلف عناصره بما قد أدى الى حسن موقعه على " ذوق " المتذوق أى " أن نحصر أنفسنا فى العمل الفني نفسه ، فلا نسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمنا كنفس الفنان ومشاعره وأحداث التاريخ أو الأساطير الدينية أو غير الدينية أو المبادئ الأخلاقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية . فلا يجوز لناقد بناء على هذه المدرسة الجديدة أن نسأله عن لوحة مثلا قائلا : ما مفزاها وما معناها .. لأنه لا معنى ولا معنى فى الفنون .. هل نسأل عن جبل أو نهر .. عن شروق أو غروب قائلين : ما مغزى ، وما معنى وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل الفني ، لأنه خلق وإنشاء وليس كشفا عن أى شيء كان موجودا ثم جاء الفن ليصوره " (٤٠) .

وفى بحث آخر له بعنوان " الشعر لاينبىء " يقول " إن الفن ليس له معنى ولاينبغى أن يكون له معنى إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخا بين العلم والفن " (٤١) وبهذا يصبح الأدب والفن فى رؤية زكى نجيب محمود واقعا انطولوجيا مستقلا . وليست مهمة النقد الأدبى والفنى إلا أن يكشف ويحدد ويصف ملامح بناته الباطنية المغلقة المكتنفة بذاته كأنه ذرات ليبنتز الروحية الخالية من النوافذ ، دون السعى إلى تحديد أى دلالة لهذا العمل . وهى فى تقديرى رؤية وضعية تركز على الأسس الاستمولوجية لهذه الفلسفة والتى تكتفى بوصف الروابط الخارجية بين الظواهر وتحديد التشابه الخارجى بينها دون الغوص فى داخلها بحثا عن القوانين والآليات التى تفسر حركتها وتغيرها وتطورها وتاريخيتها عامة .

وفى قلب هذه الرؤية الوصفية الوضعية يقوم مفهوم الثبات والتوازن . وفى تقديرى أن توجه زكى نجيب محمود بعد ذلك إلى القول بالثنائية فى النقد الأدبى وفى فكره الفلسفى عامة ، لم يكن خروجا عن جوهره الفلسفة الوضعية التوازنية ، بل يؤكد فضلا عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية أصيلة . وعندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلى والجانب الروحى . فالفلسفة الوضعية فى -سيفتها الأمريكية وخاصة ، تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والإيمان على أنى أردت أن أقول ، أن الرؤية الشكلية أو البنيوية وخاصة الألسنية للأدب هى كذلك فى صميمها رؤية وضعية لأنها رؤية سكونية تجزئية غير تفسيرية وغير تاريخية ، دون أن ننكر أن لها جذورا فى فلسفة كانط الجمالية خاصة كما يذهب فؤاد زكريا (٤٢) .

ولقد كان زكى نجيب محمود رائدا من روادها الأوائل فى العالم العربى . ولعلنا نجد نقادا وباحثين آخرين قد تنبوا هذا رأى كذلك دون أن يكون لهم التوجه الفلسفى الواضح لزكى نجيب محمود مثل رشاد رشدى ، الذى كان يذهب إلى مايسميه بالنظرية الموضوعية (٤٣) فى الأدب تأسيسا على مذهب ريتشارد النقدي . والحقيقة أنها نظرية وضعية وليست موضوعية ، أو نظرية تقول الفن للفن ، وكذلك شأن مصطفى ناصف فى كتابيه الأساسيين " نظرية المعنى فى النقد العربى " و " دراسة الأدب العربى " ، وإن يكن على مستوى دراسى وإبداعى أعمق من رشاد

رشدي وزكي نجيب محمود لتخصصه واستيعابه للتراث الأدبي العربي خاه . (٤٤) .

ولاستطيع الزعم بأن المدرسة البنوية التي أخذت تبرز وتنتشر وتدر في سبب المعارضات والتطبيقات النقدية في السنوات العشر الأخيرة هي امتداد منهجي لهذه التوجهات السابقة . فهي في الحقيقة شأن أغلب المدارس النقدية العربية صدى لمذاهب أوروبية وإن تكن لها في تربة الواقع العربي الراهن ما يتيح لها حق المواطنة والانتشار والتأثير .

وتستند هذه المدرسة على نظرية دوسويسر الألسنية ، فضلا عن مكتشفات ليفي شتراوس الأنثروبولوجية . ولقد سبق أن عرضنا لها عرضاً نقدياً عام ١٩٦٦ (٤٥) وأطلقنا عليها اسم " الهيكلية " ، إلا أنها لم تبدأ في البروز والتأثير في النقد العربي المعاصر إلا خلال السنوات الأخيرة . ظهرت في البداية في ترجمات بعض المقالات والكتب النظرية ثم تبناها بعض النقاد وأخذوا يطبقونها على بعض النصوص الأدبية القديمة والحديثة .

ولعل من أبرز المعبرين عنها نظريا وتطبيقيا أدونيس وصلاح فضل ، وفريال غزول وسيزا قاسم ، وخالدة سعيد وكمال أبو ديب ، واعتدال عثمان وعبد الله محمد الغدامي وعبد الكريم الخطيب وعبد الفتاح كيليطو وآخرون .

وتحصر البنوية دراستها في النص ، في بنيته اللغوية أساسا ، دون نظر إلى الذات المبدعة للنص أو الدلالة الأيديولوجية له ، أو مصدره المرجعي ، أو سياقه التاريخي . والبنوية تسعى إلى إقامة النقد الأدبي على أساس علمي باستبعاد كل قيمة معيارية ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلي في الإبداع الأدبي ، الذي يهب للأدب أدبيته . وهي لا تدرس عناصر النص ، بل بنياته المكونة له أو أنظمتها التي يتشكل منها نظامه العام . وإذا كانت البنوية تستند إجرائيا إلى الألسنية دوسويسر فاتها تستند إلى مفهوم استمولوجي هو تشابه ووحدة الأبنية التي تتشكل منها العمليات الذهنية ، وتتجلى هذه الوحدة في مختلف الإنساق المتعلقة باللغة والأساطير والأنساب القديمة ومختلف النصوص التعبيرية عامة . إنه الثبات التنظيمي أو التشكيلي القائم في قلب البنية الداخلية العميقة لمختلف النصوص التعبيرية الإنسانية وخاصة التعبير الألسني الأدبي . وكما يدرس العالم الطبيعي أو الكيميائي مادة دراسته بعزلها عن مختلف تشابكاتها ، يقوم الناقد البنوي كذلك بعزل النص الأدبي الذي يدرسه عزلا إجرائيا عن انسياق المجتمع والتاريخ والذات المبدعة ، ليدرسه دراسة باطنية كنص مجرد الوجود ، محددا بنياته الداخلية التي تشكل بناءه العام سواء كان زمنيا أو مكانيا أو إيقاعيا إلى غير ذلك . ولهذا تستعين البنوية بالمعادلات الرياضية والأشكال الهندسية في كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات البنوية داخل النص الأدبي . وهي تسعى بهذا كما أشرنا إلى تقريب النقد الأدبي من العلم إن لم يكن علمته تماما . وبهذا فهي تستبعد من دراستها كل جانب معياري وتقييمي مقتصرة على الجانب الوصفي الخالص . وهذا ما يجعل هذه المدرسة في تقديري امتدادا منهجيا للفلسفة الوضعية ، لإغفالها للبعد المعرفي الدلالي ، والقيمي ، وللطبيعية الذاتية الاجتماعية التاريخية للعمل الأدبي . وفي تقديري كذلك أنها امتداد للتيار التقني في الفكر المعاصر ، الذي يرفض

الايديولوجيا باسم العلمية فيقع في ايديولوجية تكنقراطية هي تغطية وتعمية عن ايديولوجية كائنة هي الايديولوجية الرأسمالية العالمية الجديدة في أعلى مراحلها الاحتكارية الشمولية .

على أننا لو طرحنا جانباً محاولة هذه المدرسة إقامة فلسفة بنيوية شاملة ، ووقفنا عند حدود عملياتها الإجرائية المحددة ، لوجدنا أنها تحقق في كثير من الأحيان نتائج باهرة في الدراسات الأدبية والانثروبولوجية والاجتماعية المحددة ، كمرحلة أولى وصفيّة من مراحل الدراسة .

وإذا أردنا أن نقارن بين المنهج البنوي والمنهج الجدلي ، لقلنا أن البنوية هي المنطق الصوري الذي يعبر عن الحالات السكونية في العلاقة بين الأشياء ، والذي هو ضرورة من ضرورات العمليات الاستدلالية ، ولكن لا يمكن الاكتفاء به في دراسة طبيعة ما يحدث من تغير وتطور في حركة الأشياء ، وهو ما يقوم به المنهج الجدلي .

على أننا لسنا هنا بصدد التعرض للبنوية بشكل عام ، وإنما التعرض لها من حيث أنها أخذت تشكل مدرسة من مدارس النقد الأدبي العربي المعاصر . وفي تقديري أنه إذا كانت المدارس النقدية التي عرضنا لها من قبل تعبر عن الأنا الوطني أو الأنا القومي أو الأنا الديني أو الأنا الاجتماعي في مجمل تاريخنا المعاصر ، وفي مختلف تجلياته الاجتماعية والفكرية الصراعية ، فإن هذه المدرسة تعبر عما يمكن أن نسميه بالأنا التقني أو الأنا الوضعي رغم أنها لا تحتفل بأنويتها . وفي تقديري أنه رغم المظهر العلمي الذي تتخذه هذه المدرسة فهي جزء من ظاهرة عامة في حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة هي العناية بالتكنولوجيا لا كوسائل إجرائية فحسب بل كنزعة أو كايديولوجية مظهرية شكلانية شاملة ، في انفعال كامل عن الواقع الإنتاجي والاجتماعي والفكري . إن التكنولوجيا - في أرقى مظاهرها - أخذت تنتشر في العالم العربي وخاصة في أشد البلاد تخلفاً من الناحية الاجتماعية وإن تكن أكثر ثروة ، لا للإنتاج الصناعي أو المعرفي أو العلمي أو الاجتماعي أو الثقافي ، بل للإستمتاع والاستهلاك والبدخ وإلخفاء ما وراء ذلك من تخلف اجتماعي ومعرفي وقيمي إبداعي . لست بهذا أدين الطابع الإجرائي في البنوية ، وإنما أنه إلى ارتباطها وتلازمها كنزعة ، بالنزعة التكنولوجية الوضعية المستشرية في العالم العربي ، والتي تسعى للتضليل بالمظهر العلمي السطحي لطمس الصراعات الاجتماعية والفكرية .

والحقيقة أن البنوية في ممارساتها العربية ، لا تستند إلى أسسها وجذورها الاستعمارية التي نشأت عليها في أوروبا ، فهي لا تستخدم في العالم العربي كنظرية أساساً وإنما كمنهج وعمليات إجرائية فحسب ، ولهذا ، فأنا في تقديري تتخذ أو تحاول أن تتخذ في السياق العربي ونتيجة لمعطياته الوطنية والاجتماعية الخاصة دلالات لعلها تختلف عن دلالاتها الأوروبية ، كما حدث بالنسبة لبعض المفاهيم الأوروبية الأخرى التي سبق أن عرضنا لها . ففي كثير من التطبيقات العربية ، تتبين تداخلاً بين البنوية ومناهج أخرى ، أو تتبين تعديلاً للمنهج البنوي ليستجيب للظواهر التي تعبر عنها التعابير الأدبية العربية والمناخ الايديولوجي العربي عامة .

فهكذا نجد مثلاً سيزا قاسم في دراستها البنيوية المقارنة ثلاثية نجيب محفوظ تدمع في هذه الدراسة البعدين الدلالي والتاريخي ، وفي رأيها أن هذا التحليل البنيوي لا يتعارض مع النظرة التاريخية فهو إذ يسعى لتحديد معالم البنية ، كما تقول ، إنما يتضمن الدلالة كذلك (٤٦) .

حقاً ، أننا قد نجد في مفهومها للتاريخ نظرة خارجية للتاريخ باعتباره مراحل زمنية مختلفة يتم فيها المقارنة بين الأعمال الأدبية ، كما نجد أن مفهومها للدلالة في العمل الأدبي أقرب إلى مفهوم المعنى . وأياً ما كان الأمر ، فإننا نجد أن هذه المحاولة البنيوية عند سيزا قاسم تحاول أن تخرج عن حدودها البنيوية الشكلية نحو الآفاق الدلالية والتاريخية رغم محدودية هذه الآفاق عندها ، وكذلك الشأن في الدراسة البنيوية البالغة القيمة التي قام بها كمال أبو ديب للشعر في كتابه " جدلية الحفا والتجلى " . يكفى أن أشير إلى تحليله البنيوي القصيدة " كيمياء الترجس " لأدونيس لبيان هذه الحقيقة . فلقد قام بتحليل بنيوي دقيق لهذه القصيدة (٤٧) سواء من جانبيها اللغوي أو النحوي أو الإيقاعي ، أو حدثتها الزمنية أو المكانية أو الدلالية . وحاول أن يوفق بكثير من الذكاء والحكمة بين الجانب الصياغي الشكلي الخالص ، والجانب المضموني الدلالي العام . وفي تقديره أنه استطاع بالفعل أن يتخطى وأن يتجاوز إلى حد ما الحدود الشكلية الخالصة إلى ما هو أبعد منها من الناحية الدلالية المضمونية . ولعله في هذا ينتسب منهجياً إلى المدرسة البنيوية التكوينية أكثر مما ينتسب إلى المدرسة الأنسنية . على أنه في الحقيقة في منطقة وسطية توفيقية بينهما وإن يكن الجانب الشكلي هو الأكثر طغياناً . على أن المهم أنه لم يقف عند الحدود الشكلية الخالصة للمدرسة البنيوية بل حاول أن يتجاوزها دلالياً ، بل إنه يعد كتابه مشروعاً تأسيسياً كما يقول لا لمجرد مذهب تقدي جديد بل لمجهود توري لتغيير وتجديد رؤيتنا العربية للعالم .

ونستطيع أن نتبين الأمر نفسه في الدراسة البنيوية القيمة التي قامت بها فريال غزولي محليلاً " لألف ليلة وليلة " (٤٨) فرغم الطابع البنيوي لهذه الدراسة ، ما أكثر ما تعرضت له الباحثة للدلالات والقيم والأيديولوجيات بما لا يتفق من المنهج البنيوي .

ونستطيع أن نؤكد هذا بالنسبة لمدرسة أدونيس النقدية . وإن كان هذا الأمر يحتاج للدراسة خاصة ، لا تحتملها هذه الدراسة العامة . فبرغم أن أدونيس يحرص على تأكيد أن شاعرية الشعر إنما تقوم أساساً على بنيته التعبيرية ، ويرفض إدخال أي دلالة تاريخية أو اجتماعية أو أيديولوجية في تقييم الشعر ، يعتبر أن كل ثورة شعرية إنما تقوم نورة في البنية التعبيرية وحدها ، ويكاد مفهوم أحداثه ، والإبداع عنده أن يكون مقصوراً على مفهوم القطيعة البنيوية اللغوية عن المؤلف السائد مما يجعل من التجربة الشعرية عنده رؤية انطولوجية مجردة مطلقاً خالية من الزماعة والتاريخية والموضوعية ، بل تكاد أن تكون شكلاً من أشكال الجدل الأنلاطوني الوجد الصوفي الصاعد أبداً نحو المثال ، والباحث أبداً عنه ، أقول برغم هذا كله ، فما أكثر ما نجد إشارات وتحديات أيديولوجية دلالية تتخلل أحكامه الأدبية . وفي الدراسة البنيوية التي قام بها الغدامي للشاعر السعودي حمزة شحاته في كتابه الخطيئة والكفر

نستطيع أن نتبين جذرا أيديولوجيا دينيا مسيطرا . لست أقصد بهذا نقدا لهذه التطبيقات العربية للمدرسة البنيوية وإنما أردت أن أبرز فحسب أن هذه التطبيقات تكاد تتبنى من هذه المدرسة بعض معانيها العامة دون أن تستوعب جانبها النظرى ذا الجذور العميقة فى الفكر الأوروبى ، ولهذا فهمى تكاد تقتصر فى تبنيها لهذه المدرسة على جانبها الإجرائى فحسب ، ولعل هذا هو ما يتيح لهذا التطبيق العربى بل يفرض عليه أحيانا أن يتطعم ويتلاقح بمنهج أخرى مختلفة ومتعارضة نتيجة لما تزخر به التربة العربية من أوضاع ومعطيات فكرية واجتماعية مختلفة عن الأوضاع والمعطيات الأوروبية . ولهذا يختلف ويتراوح مستوى التطبيق النقدى للمدرسة البنيوية بين ناخذ عربى وآخر ، باختلاف الموقف الفكرى لكل منهما ، وهكذا نستطيع القول بأن المدرسة البنيوية فى تطبيقها العربى لم تتحدد بعد جذورها النظرية أو قسماتها المنهجية الإجرائية ، وإن كان الجانب الإجرائى الحالى فيها أكثر بروزا وتحديدا من جانبها النظرى ، وذلك على خلاف المدرسة الجدلية ، التى يعد جانبها النظرى أكثر بروزا وتحديدا من جانبها الإجرائى .

كلمة أخيرة :

فى ضوء هذا التخطيط العام لحركة النقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر ، ولجلوره المعرفية والفلسفية وتوجهاته المنهجية ، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية :

أولا : أن النقد العربى القديم مرتبط من الناحية النظرية بالفلسفة العربية الإسلامية القديمة المثأثرة بالفكر اليونانى ، على أنه فى الممارسة تتنوع وتعدد أسسه الاستمولوجية والفلسفية . ولهذا فمن التعسف أن يتقلص حكمتا عليه فى مفهوم استمولوجى أو فلسفى واحد ، رغم الطابع العام لنظرته التجزئية .

ثانيا : يكاد تاريخ النقد الأدبى العربى المعاصر أن يتواكب مع تاريخ الفكر العربى الحديث والمعاصر . إنه الفكر النظرى العربى فى اتجاهاته المختلفة عامة متجليا ومتجسدا فى مجال النقد الأدبى .

ثالثا : أن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدى هى صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية ، وإن كانت استجابة فى أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت فى استيعابها وتشكيلها تشكيلا خاص يتلاءم وهذه الاحتياجات ويعبر عنها بمستوى أو بأخر .

رابعا : أن هذه المدارس النقدية العربية الحديثة والمعاصرة تتراوح معاييرها ومحاوإشاراتنا بين الذات الوجدانية الخالصة ، أو الذات العقلنة ، أو القيمة المثالية الثابتة المقدسة أو القيمة العنصرية المزودة الطبعية ، أو التوتر الصراعى الجدلى الذاتى - الموضوعى ، أو القيمة الشكلية التقوية .

خامسا : على أن الطابع الأغلب لمختلف هذه المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والإنتقائية والضعف المنهجى .

سادسا : يكاد الخطاب النظرى المجرد فى أغلب هذه المدارس النقدية العربية يبرز على الممارسة التطبيقية ، باستثناء المدرسة البنوية التى يقوم فيها الطابع الإجرائى بغير تأسيس نظرى تقريبا ، رغم حديثها العام عن هذا الأساس النظرى ، ورغم مظهرها العلمى وتكاد أن تكون تعبيراً عن نزعة تكنقراطية وضعية فى الفكر العربى المعاصر .

سابعا : نتيجة لغلبة الخطاب النظرى على الجانب التطبيقى الإجرائى فى بعض المدارس النقدية العربية وخاصة المدرسة الجدلية تضعف ممارساتها وتطبيقاتها ، التى تفضى بدورها إلى تسطيط الخطاب النظرى نفسه وعدم تطويره وتعميقه . ولهذا فإن مستقبل هذه المدرسة رهن بتنمية جانبها العلمى والتجريبى والإجرائى . ونتيجة لغلبة العمليات الإجرائية فى المدرسة البنوية وهامشية أساسها النظرى ، تفقد هذه العمليات الإجرائية طابعها المنهجى الخاص المحدد ، ويدفع بها هذا إلى ما يشبه المنهج الهرجماى أو الميوعة المنهجية عامة التى تضاعف من ميوعة الفكر النظرى عامة رغم فائدتها من الناحية التطبيقية الموضوعية .

ثامنا : تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية - البنوية أن تنصدرا ساحة الفكر النقدي العربى المعاصر ، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجى والفلسفى .

ويشكل هذا فى تقديرى جوهر المواجهة الصراعية الفكرية فى بلدان العربية عامة لا فى مجال النقد الأدبى وحده . إنها المواجهة بين الفكر المادى الجدلى والفكر الوضعى التقنى . ورغم المظهر العلمى للفكر الوضعى التقنى فإنه يتضمن بشكليته وثنائيته التوفيقية وجذوره الاقتصادية الليبرالية أرضية صالحة لتنمية الفكر اللاعقلانى سواء كان شوفينيه قوميه ضيقة أو سلفية دينية متعصبة . وما أكثر ما نجد فى مختلف البلاد العربية من تحالفات فكرية ومشروعات اقتصادية مشتركة بين الفكر الوضعى التقنى والفكر الشوفينى القومى والفكر الدينى المتعصب رغم ما يثور بينهما كذلك من خلافات ومصادمات وتنافسات .

تاسعا : إن الضعف النظرى والتطبيقى فى النقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظرى النقدي عامة فى ممارساتنا السياسية والاجتماعية التى تنسم بالتوفيقية وبالتعارض بين ما هو نظرى وتطبيقى ، كما يرجع إلى تخلف المستوى التعليمى والثقافى ، وهامشية بل انعدام الحوار والتفاعل الديمقراطى وضعف البنية الاقتصادية - الإنتاجية العربية عامة وتهميتها للتقسيم الرأسالى الدولى للعمل ، فضلا عن تصاعد واستشراء الفكر اللاعقلانى المتعصب الشوفينى والسلفى وتصاعد الفئات الرأسالية والطفيلية والسمسارية وإزدياد نفوذها وسيطرتها على أغلب الأنظمة العربية وتكرسها للتخلف فى مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

عاشرا : أن مستقبل الفكر العربى ، بل إن المستقبل العربى نفسه رهن بامتلاكنا العلمى النقدي - لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسلامية والفكرية والثقافية ، وترجمة هذا الامتلاك العلمى النقدي ترجمة

علمية فى مختلف شئون حياتنا العربية ، فى مراعاة لخصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية ، وفى غير عزلة أو استعلاء نخبوى على جماهيرنا الشعبية وقواها المنتجة ، بل بالانخراط العملى معها فى التغيير الجذرى لواقعنا العربى والمشاركة الفعالة فى حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى شبر حد . يغير هذا لن يكون أنشغالنا الفلسفى إلا اغترابا قلمنيا عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها .

المراجع والهوامش :

- ١ - استندنا فى هذه الفقرة كلها من بحث " نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين . من الكندى حتى ابن رشد . رسالة دكتوراه مخطوطة للدكتوراة ألفت الروى قدمت إلى كلية البنات . جامعة عين شمس (١٩٨٣) .
- ٢ - عبد الرحمن بولوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطر فى الشعر والبلاغة . القاهرة ١٩٦١ صفحة ٦ .
- ٣ - استندنا فى هذه الفقرة كلها من
- ١ - كتاب " التلذذ المنهجي عند العرب " . ل محمد مندور - دار نهضة مصر للطبع والنشر : بدون تاريخ
- ٢ - كتاب " مفهوم الأدبية فى التراث النقدى " لفرغى الزيدى . تونس - مطبوعات مراضى للنشر . (١٩٨٥) .
- ٣ - عبد الفتاح كيليطر : مقال له بعنوان : Sur le Metalangage metaphorique des Poeticiens Arabes .

مجلة Poétique : عدد أبريل ١٩٧٩ مطبوعات Seuil . فرنسا .

٤ - لعل من أواخر الكتب المعبرة عن هذا الاتجاه هو كتاب

Le Texte comme objet Philosophique

لعدد من المفكرين . نشر المعهد الكاثوليكي فى باريس ١٩٨٧ .

٤ - الديوان فى النقد والأدب . حرران : عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازنى . جزء أول . للقاهرة - ١٩٢١

٦ - ميخائيل نعيمة : القربال . المطبعة المصرية . ١٩٢٣ . صفحة ٢٠٦ .

٧ - عباس محمود العقاد : مطالعات فى الكسب والحياة .

٨ - عباس محمود العقاد : الديوان . مرجع سابق .

٩ - طه حسين : حديث الأرباء . (الفصل الخاص بنقد الراعى) الجزء الثالث .

١٠ - يقول العقاد فى بعض شعره :

قالوا الحياة تشوى قلنا فأين الصميم

قالوا شئنا قلنا نعم فأين الذميم

إن الحياة حاة فارقوا أو أقيموا

١١ - طه حسين : حديث الأرباء . الجزء الثانى - صفحة ٩٤ .

١٢ - لعلنا نتيقن هذا بوجه خاص فى دراسته للمتنبى . وفى أغلب مقالات حديث الأرباء وخاصة المتعلقة بالأدب

الحديث .

١٣ - وخاصة كتاب محمد يراده اللجم : محمد مندور " وتنظير النقد العربى " دار الآداب ١٩٧٩ .

١٤ - محمد مندور : الميزان الجديد : صفحة ١٩٢ .

- ١٥ - محمد منثور : انتقد المنهج عند العرب (المقدمة) .
- ١٦ - محمد منثور : النقد والتناقد المعاصرين ، مكتبة نهضة مصر : من صفحة ٢٢٨ إلى ٢٣٨ . (بدون تاريخ) .
- ١٧ - سيد قطب : التصريح الفنى للقرآن - دار المعارف - القاهرة - ١٩٤٥ - صفحة ١٩٨ .
- ١٨ - سيد قطب : فى التاريخ فكرة وسنهاب ، دار الشروق ، ط ٢ : ١٩٧٨ صفحة ١٧ - ١٨ .
- ١٩ - المرجع السابق ص ١٨ - ١٩ .
- ٢٠ - المرجع السابق ص ٢٠ .
- ٢١ - محمد قسب : منهج الفن الإسلامى ، دار الشروق ١٩٨١ - صفحة ٦٢ .
- ٢٢ - عماد الدين خليل: فى أئندة الإسلامى المعاصر - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٧٢ - ص ٢٧ .
- ٢٣ - المرجع السابق - ص ١٧٣ .
- ٢٤ - المرجع السابق - ص ٦٤ .
- ٢٥ - المرجع السابق - ص ٥٠ .
- ٢٦ - المرجع السابق - ص ٤ .
- ٢٧ - المرجع السابق - ص ١٨٤ . راجع كذلك : د. أحمد بسام ساعى : النظرية الإسلامية فى انتقد الأدبى الواقع بالحقيقة والتمثل (مجلة اسلام المعاصر - السنة ١١ العدد ٤١ (نوفمبر ١٩٨٤ - يناير ١٩٨٥) .
- ٢٨ - راجع : توفيق الحكيم مفكرا وفنانا : محمود أمين العالم - دار شهيدى . ١٩٨٥ الفصل الرئيس بالتمثالية .
- صفحة ٧٥ وما بعدها .
- ٢٩ - زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . دار الشروق ، صفحة ١٩٧١ ، صفحة ١٧٤ .
- ٣٠ - المرجع السابق ص ٢٧٨ .
- ٣١ - المرجع السابق ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .
- ٣٢ - المرجع السابق ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .
- ٣٣ - عبد الحميد إبراهيم . الوسطية العربية . دار المعارف ١٩٧٩ - صفحة ٢٥ .
- ٣٤ - المرجع السابق : ص ٣٩١ .
- ٣٥ - المرجع السابق : ص ٣٩٦ .
- ٣٦ - المرجع السابق : ص ٣٩٧ و ٣٩٨ .
- ٣٧ - المرجع السابق : راجع الصفحات من ٤٤٩ إلى ٤٥٧ .
- ٣٨ - المرجع السابق - صفحة ٤٥٧ .
- ٣٩ - زكى نجيب محمود : فلسفة وفن : مكتبة الانجلو - ١٩٦٣ - صفحات ٢٢٠ .
- ٤٠ - المرجع السابق - ص ٢٢٠ - ٢٢١ .
- ٤١ - زكى نجيب محمود : فلسفة وفن - المرجع السابق - راجع فصل " الصورة فى الفلسفة والفن " وفصل " فنل - فنل " .
- الفرق الفنى " .
- ٤٢ - فتاوى زكريا : المفكر الفلسفى للبنانية ، الدار البيضاء - ١٩٨٦ (طبعة ثانية) .
- ٤٣ - رشاد رشدى : راجع كتابه الصغير : ما الأدب . مكتبة الانجلو - ص ٢٧ .
- ٤٤ - مصطفى ناصف :

- ١ - نظرية المعنى في النقد الأدبي . دار العلم = ١٩٦٥ .
- ٢ - دراسة الأدب العربي = الدار القومية للطباعة والنشر (بدون تاريخ) .
- ٤٥ - محمود أمين العالم : ثلاثية الرقص والهزجة . دار المستقبل العربي : ١٩٨٥ . المقدمة .
- ٤٦ - سيزا قاسم : بناء الرواية : دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ .. الهيئة المصرية للكتاب (١٩٨٤) ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- ٤٧ - كما أبو دهب : جدلية الخفاء والتجلى = دار العلم للملايين : ١٩٧٩ . رابع الفصل السادس : ٢٦٢ = ٣٠٨ .
- ٤٨ - فريال غزول :
The Arabian Nights : a structural analysis .
القاهرة : ١٩٨٠ .
- ٤٩ - عبد الله محمد الفداوي : الخطيئة والتكفير . جدة = ١٩٨٥ = صفحات ١١٩ = ٢٤٣ .

المحتويات

* مدخل :

٥	عشر نقلات متواضعة فى ملكوت التنقل
١١	* أزمة ثقافة .. أم أزمة حكم
٢٥	* إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة
٤٧	* الفكر العربى بين الأصالة والتحديث
٥٧	* ثقافة التنمية .. وتنمية الثقافة
٧١	* إشكالية الحداثة فى الفكر العربى المعاصر
٨٥	* الابداع والخصوصية
٩٧	* مقدمة ابن خلدون .. مدخل أبستمولوجى
١١٥	* منهج طه حسين فى دراساته التراثية والتاريخية
١٢٩	* طه حسين .. الحلم والواقع والمستقبل
١٤٣	* نقد الجابرى للعقل العربى
١٦٥	* نظرية الثورة عند مهدي عامل
١٧٧	* عبد الرحمن بدوى .. هذا الفيلسوف المؤسسة
١٩١	* مفهوم الزمن فى الفكر العربى القديم والحديث
٢٠٧	* ملاحظات حول نظرية الأدب
٢٣١	* الجذور المعرفية - الفلسفية للنقد العربى

*** كتب أخرى للمؤلف ***

في الثقافة المصرية	بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس (طبعة ثانية دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨)
* معارك فكرية	دار الهلال (طبعة ثانية ١٩٧٠)
* تأملات في عالم نجيب محفوظ	دار الآداب / بيروت - ١٩٧٠
* الثقافة والثورة	دار الآداب / بيروت - ١٩٧٠
* فلسفة المصادفة	دار المعارف - ١٩٧٠
* هربارت ماركيز	
أو فلسفة الطريق المسدود	المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩
* الرحلة إلى الآخرين	دار روزاليوسف - ١٩٧٤
* الوجه والقناع في	
المسرح العربي المعاصر	دار الآداب - بيروت ١٩٧٣
* توفيق الحكيم .. مفكر وفنان	دار شهدي - القاهرة طبعة ثانية - ١٩٨٥
* البحث عن أوروبا	المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٧٥
* ثلاثية الرفض والهزيمة	دار المستقبل العربي
دراسة نقدية لروايات ثلاث	القاهرة / ١٩٨٥
لصنع الله إبراهيم	
* الوعي والوعي الذاتي	دار الثقافة الجديدة
في الفكر العربي المعاصر	١٩٨٨
* أغنية إنسان	
ديوان شعر	دار التحرير - القاهرة / ١٩
* قراءة لجدران زنزانة	
ديوان شعر	وزارة الثقافة العراقية / ١٩٧٢

رقم الايداع / ٢٣٤٩ / ٩٠

الترقيم الدولي / ٦ / ١٠٥ - ٢٣٥ - ١٧٢

محاولة للإجابة على العديد من الاسئلة الإشكالية المعلقة فى حياتنا الثقافية والتي ما تزال تدور حولها أعنف المعارك الفكرية مثل :

- هل أزممتنا أزمة ثقافة أم أزمة حكم ؟
- لماذا لم تتحقق إجابة عملية على أسئلة عصر النهضة ؟
- كيف ينبغي أن تقوم العلاقة بين المثقفين والسلطة ؟
- ما هو البعد الثقافى لإمكانية تحقيق تنمية شاملة ؟
- ما حقيقة الحداثة فى الفكر العربى المعاصر ؟
- ماذا يعنى الإبداع الثقافى وماذا تعنى الخصوصية القومية ؟

- هل كان ابن خلدون مادياً جدلياً ؟
 - هل كان منهج طه حسين ديكارتيّاً ؟ وما مصير مشروعه الثقافى ؟

- ما هى حدود العقلانية النقدية عند الفكر المغربى محمد عابد الجابرى ؟

- ما هى نظرية الثورة عند الفيلسوف الشهيد مهدي عامل ؟
- هل هناك جذور عربية لوجودية عبد الرحمن بدوى ؟
- هل الزمن فى الفكر العربى الإسلامى زمن ذرى متقطع ؟
- ما علاقة الأدب بالثورة الإجتماعية ؟
- هل للنقد الأدبى جذور فلسفية ؟

ومحاولة الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها يعد هذا الكتاب امتداداً متطوراً لما سبق أن صدر للمؤلف من كتب فكرية سابقة، كما يعد حواراً جاداً مع مختلف التيارات فى فكرنا العربى المعاصر.

دار الثقافة الجديدة